PENSAMIENTO

REVISTA DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA

ENERO-MARZO
NUM. 37 1954 VOL. 10
MADRID

CON CENSURA ECLESIASTICA
RESERVADOS LOS DERECHOS
DE PROPIEDAD LITERARIA.

RIVADENEYRA (S. A.). — MADRID
PASEO DE ONESIMO REDONDO, 26

PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA

ENERO-MARZO

NUM. 37 1954 VOL. 10.

MADRID

41796

V.10
1954

SUMARIO

Págs.

La abstracción del ser y el existencialismo, por *Salvador Gómez Nogales, S. J.* 5

La ciencia moderna y el problema de la creación, por *Ramón Puigrefagut, S. J.* 35

La atención, por *Fernando M. Palmés, S. J.* 53

NOTAS TEXTOS Y COMENTARIOS.

El problema ontológico de las sociedades transtemporales, por *José M. Díez Alegría, S. J.* 79

¿Se da experiencia microfísica?, por *Jaime Echarri, S. J.* 83

Alocución de Su Santidad Pío XII en el cuarto centenario de la Pontificia Universidad Gregoriana, por *José Hellín, S. J.* 89

LIBROS.

A. López-Amo: El Poder Político y la Libertad.—*P. Vila Creus*: Sociología Pontificia.—*A. Marc*: Dialectique de l'affirmation. Essai de Métaphysique Réflexive.—*O. Janssen*: Seinsordnung und Gehalt der Idealitäten.—*C. Paris*: Física y filosofía.—*G. Nink*: Ontologie. Versuch einer Grundlegung.—*A. de Waelhens*: Une philosophie de l'ambigüité. L'esistentialisme de Maurice Merlau-Ponty.—*P. Caba*: Europa se apaga.—*J. Cardoso*: *El comunismo y la conspiración* contra el orden cristiano.—*W. Brugger*: Dicionario de filosofía.—*J. Díez Alegría*: El desarrollo de la ley natural en Luis de Molina y en los maestros de la Universidad de Evora de 1565 a 1591..—*V. Muñoz*: Zumel y el Molinismo 97

REVISTAS. [Siglas, p. 143].

Historia de la Filosofía antigua y medieval 114

CRÓNICA 125

Libros recibidos 140

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*J. Echarri, S. J., presidente*, de la Facultad de Oña (Burgos).—*S. Gómez Nogales, S. J.*, de la Facultad de Madrid (Chamartín).—*J. Roig Gironella, S. J.*, de la Facultad de S. Cugat del Vallés (Barcelona).—*N. González Caminero, S. J.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN.—Libros para recensión, revistas de canje, etc.

L. Salcedo, S. J.—Apartado 6046. Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1954:

España	69
Extranjero	90
Número suelto	25
Número atrasado	30

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad:

Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8,001.—Madrid.

LA ABSTRACCION DEL SER Y EL EXISTENCIALISMO

DIFÍCILMENTE podríamos abordar un tema más espinoso en las actuales circunstancias de la filosofía contemporánea. Cada palabra del título de nuestra conferencia parece envolver una paradoja. Una fuerte reacción en contra del idealismo ha suscitado una oposición radical a toda abstracción en sectores bastante considerables del mundo filosófico moderno. Según ellos, abstraer es lo mismo que paralizar intelectivamente la corriente vital del cosmos para obtener instantáneas pasajeras que no reproducen ni con mucho toda la riqueza de la realidad concreta.

Pero si la abstracción es sospechosa para muchos filósofos modernos, la abstracción del ser es inconcebible. El ser es totalidad, la abstracción es necesariamente parcialidad. No es, pues, posible encontrar al ser por vía abstractiva. Por último, el existencialismo es la filosofía de lo individual y de lo concreto. Parece, por tanto, inútil el planteamiento del problema de la abstracción del ser dentro del existencialismo.

Y sin embargo, hemos creído del mayor interés este careamiento de la concepción abstraccionista del ser con la filosofía existencialista. Ello nos obligará a una revisión de la teoría de la abstracción del ser a la luz de las tendencias filosóficas de nuestros días. De esta manera aparecerán con más brillantez las posiciones bien fundamentadas de la filosofía tradicional y podremos enriquecerla con las aportaciones que siempre trae consigo una mayor reflexión sobre los problemas eternos de la Humanidad.

Dos elementos hay que tener en cuenta en toda abstracción: la realidad que se abstrae y la facultad que la capta. El objeto y el sujeto. En nuestro caso el objeto es el ser y el sujeto el hombre. Veamos qué

nos dice la filosofía existencialista sobre cada uno de los dos polos que entran en juego en la abstracción para ver si sus procedimientos nos cierran a cal y canto todos los accesos hacia una concepción abstraccionista del ser.

Es imposible dar una idea detallada de todos los que de alguna manera profesan hoy las corrientes existencialistas [1]. Vamos a fijarnos únicamente en aquellos autores que han cristalizado como los jefes de la escuela en sus principales direcciones.

Sören Kierkegaard.

Se ha considerado como el fundador de la escuela, más o menos consciente, a Sören Kierkegaard, nacido el 5 de mayo de 1813. Los primeros pasos en su filosofía coinciden con los comienzos de la tragedia de su vida. La desgracia le hace consciente de su propia personalidad, le separa del medio ambiente y le deja a solas con su interior finito y limitado. La soledad de la desgracia según el filósofo danés constituye al individuo en su individualidad personal para enfrentarle con su propio problema.

¿Podría la razón o la filosofía resolver este problema? Antes de responder a esta pregunta conviene tener en cuenta que la filosofía contra la que principalmente dirigió sus ataques Kierkegaard fué la de Hegel. Hegel era para Kierkegaard el sabio que sacrificó al hombre en aras de la racionalidad impersonal [2]. Ha hecho del hombre un género, y en el género se ha esfumado el individuo. Pero el género no interesa más que a la filosofía, y sobre la filosofía está la religión, a la que le importa el individuo mucho más que el género. El ser no puede ser producto de una idea absoluta. Esto equivaldría a convertirlo en objeto del pensamiento y a sumergirnos en este objeto quitando nuestra atención de lo único que la merece: el sujeto que piensa. Es necesario renunciar al objeto para fijarse únicamente en el sujeto. "La única verdadera objetividad es la de nuestra propia subjetividad" [3].

Su aversión por la filosofía especulativa y por los sistemas es reconcentrada. Es un absurdo querer reducirlo todo a un sistema. "El

---

[1] Una bibliografía selecta sobre el existencialismo en general aparecerá en uno de los siguientes números de esta Revista. A ella remitimos al lector para informarse sobre movimientos más amplios del existencialismo principalmente en Hispano-América.

[2] Sobre las relaciones entre la filosofía de Kierkegaard y la Hegeliana, cfr. J. Wahl, *Études Kierkegardiennes*, París, 1949 [2], pp. 86-172.

[3] M. F. Sciacca, *La Filosofía hoy* (trad. de Claudio Matons Rossi), Barcelona, 1947, página 110.

humorista, nos dice Kierkegaard en su diario, no puede nunca llegar a ser un sistemático, porque ve en cada sistema el resultado de un esfuerzo renovado siempre por prensar al mundo entero en un solo silogismo, mientras que él (el humorista) observa principalmente al inconmensurable. Vive en la plenitud" [4].

Tenemos pues que escaparnos, dice Kierkegaard, de la cárcel de la filosofía para arribar a las playas de la religión. Hay que huir del "pensamiento objetivo" de la filosofía para fijarse en el "pensador subjetivo", único que interesa a la religión. Ir tras el objeto es perderse a sí mismo, pensar en todo menos en sí mismo. Renunciar pues a todo para volver a la interioridad propia, he aquí el lema de la filosofía kierkegaardiana. Llevar de esta manera en las entrañas la pasión de nuestra propia personalidad es sustituir la facultad de "especular" por la de "existir". Lo principal no es conocer sino vivir nuestra propia eixstencia.

Para llegar a la cumbre de este vivir. nuestra propia existencia señala Kierkegaard tres estadios. Es de notar que estos tres estadios no tienen nada que ver el uno con el otro. Para recorrerlos no hay que ir por vía racional. La razón conoce a su objeto, pero desconociéndose a sí misma. Para recorrer estos tres estadios hay que encender en nosotros una gran pasión por vivir nuestra propia existencia. Esta pasión hace que nos lancemos a la carrera para poseernos a nosotros mismos. Pero la pasión es un arma de dos filos que lo mismo puede destruir que perfeccionar nuestra propia existencia. "Yo no he querido, dice Kierkegaard, de ninguna manera todo instinto incircunciso, toda pasión hirsuta como una barba inculta" [5]. La pasión auténtica ha de ir señoreada por la reflexión. Es la pasión de la idealidad, o en otros términos la fe, la que transforma al hombre en el espíritu haciéndole partícipe de la misma vida divina.

No hay continuidad en el paso de un estadio a otro. Hay que dar un "salto", como veremos en seguida. El primer estadio en el estético [6]. En éste nos dejamos seducir por el atractivo momentáneo de las cosas,

---

[4] *Die Tagebücher* (trad. al alemán por Teod. Haecker), München, 1949 [3], 15 julio 1937, p. 80.

[5] *Journal* (fragmentos) (trad. por Ferlov y Gateau), Gallimard, 1941, p. 205.

[6] Puede verse descrito este estadio en la parte 1.ª de la *Bd. II: Entweder-Oder;* en la trad. alemana de las obras completas: *Gesammelte Werke. Unverkürzt herausgeg. von Hermann Gottsched und Christof Schrempf,* 1922 [2]. Fué traducida también al francés con el título *L'Alternative,* por P. H. Tisseau, Bazoges-en-Pareds, Vendée, 1940.

olvidándonos de nuestra propia existencia [7]. Todo el goce consiste en un momento. Cuando lo queremos aprisionar se nos ha escapado de las manos. El fruto natural de este incesante huir el placer es el tedio, y del tedio brota la desesperación. En este momento se encuentra el esteta en una encrucijada, ya que su desesperación puede ser parcial o total, según que la voluntad de renuncia sea completa o incompleta. Será parcial si en vez de renunciar a este efímero gozar permanecemos amarrados a la tierra alimentándonos del recuerdo de los goces pasados. En cambio, será total si nos obliga a romper definitivamente con todo lo finito haciendo de éste trampolín para "saltar" al estadio inmediato.

Ante esta encrucijada hay que elegir, y entonces entra en juego nuestra libertad. Esta será tanto más perfecta cuanto la desesperación nos obligue más a elegir la renuncia absoluta. Nunca somos tan libres como cuando no tenemos más remedio que elegir lo que elegimos. Por eso el momento cumbre de la libertad es la muerte, cuando la opción versa sobre lo único necesario [8]. El esteta, mientras no se decide absolutamente, trata de ocultar el vacío de la vida con nuevos goces efímeros y está cometiendo el grave pecado de "no querer profunda e íntimamente" [9]. Cuando viene la desesperación hay que obrar totalmente a la desesperada. El "yo debe absolutamente elegir y elegirse según lo que hay en él de infinito y eterno" [10].

El esteta al desesperar absolutamente da un salto y se encara con el deber. Es el estadio ético [11]. En él el hombre se siente dominado por un imperativo categórico que no puede eludir y al que debe sacrificar continuamente sus gustos estéticos o sensitivos. Pero también en este estadio fracasamos. Creíamos poder encontrar la felicidad en el cumplimiento del deber. Pero a pesar de todo, el sufrimiento sigue y la ética con su aspiración a la felicidad no puede explicarlo. El individuo ha de quedar sometido a la ley común, con lo cual pierde su categoría de individuo y queda sacrificado a los intereses de la comunidad. Pero

---

[7] *Le concept d'Angoise* (trad. por P. H. Tisseau), 1935, pp. 145-146. Cfr. *L'Alternative*, 2.ª parte, p. 204.

[8] "Para conocerse hasta el más alto grado, hay que estar angustiado hasta el más alto grado, hasta la muerte y el anonadamiento." (*Der Pfahl im Fleisch*. Trad. alem. de Th. Haecker, 1914, p. 56.) Cfr. *Die Tagebücher*, 2.ª parte (trad. de Hermann Ulrick) 1930, pp. 139-141.

[9] M. F. Sciacca, *La Filosofía hoy*, p. 115.

[10] R. Jolivet, *Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a J.-P. Sartre* (trad. de Arsenio Pacios), Madrid, 1950, p. 48.

[11] Describese el estadio ético en la obra *Entweder-Oder*, citada en la nota [6]. También en la *Bd. IV* de la misma trad., *Stadien auf dem Lebensweg*, 1922 [3].

sobre todo, la ética queda derrotada ante el pecado. No olvidemos que Kierkegaard es protestante. La ética, dice supone que se puede practicar la virtud sin desfallecer. Pero viene el pecado, y una de dos, o se trata de explicarlo y entonces se elimina la culpa, o se admite sin explicarlo y entonces fracasa la ética al encontrarse con el absurdo. Hay, pues, que renunciar a la ética para dar el salto al único estadio verdadero: el religioso. Para dar este último salto no hay otro recurso que el de admitir el absurdo [12]. Sólo cuando nuestra razón se encuentra fracasada está el hombre dispuesto para enfrentarse cara a cara con el mismo Dios por medio de la fe. El modelo en esto es para Kierkegaard Abraham, que al obrar contra la ética en la voluntad de sacrificar a su hijo se fía de Dios y Dios se lo devuelve. Abraham es condenado en el tribunal de la razón, pero es absuelto en el de la fe. Surge, pues, la desesperación en el estadio ético al encontrarse el hombre sumergido en la culpa. Y entonces no tiene más remedio que salir de sí mismo para ponerse en contacto con Dios. Sólo entonces vive con toda verdad su propia existencia. "No hay más existencia auténtica que aquella que se sitúa ante Dios, está en relación con el Trascedente y el Absoluto" [13]. "La existencia auténtica no se puede comprender más que en relación con el cristianismo" [14].

Resumiendo brevemente, tenemos, desde el punto de vista objetivo, dos extremos: el hombre y Dios, las únicas realidades auténticas que nos interesan en esta vida. Desde el punto de vista gnoseológico no los podemos conocer existencialmente a manera de objetos. Hay que conocerlos, pues, por otra vía, por la vía de la pasión hacia sí mismo (el sujeto), que culmina en la fe. El excitante que nos determina a recorrer el camino es la angustia y la desesperación, y en los momentos de desesperación se da opción a la libertad propia para trazarse su propia existencia. En las profundades del ser individual y absurdo, al negarse a sí mismo, se revela el misterio de Dios de una manera inefable, no como objeto, sino como la afloración súbita de una fantasía infinita. No hay, pues, objeto y sujeto, no hay más que existente, y en él toda la riqueza pasional de sus vivencias, en las cuales va implicado el misterio de Dios, no a manera de contacto místico, sino en un estar delante enigmático e irracional a manera de signo [15]. "La relación divina se

---

[12] L. Chestov, *Kierkegaard y la filosofía existencial* (trad. de J. Ferrater), Buenos Aires, 1947, p. 61.

[13] *Traité du désespoir* (trad. de Ferlov y Gateau), Gallimard, 1932, p. 165 y ss.

[14] *Post-scriptum* (trad. de P. Petit), Gallimard, 1941, p. 255.

[15] *Ibidem*, pp. 160, 173 y 185. *L'École du Christianisme* (trad. de P. H. Tisseau), Bazoges-en-Pareds, Vendée, 1936, p. 158.

conoce negativamente. El aniquilamiento de sí mismo es la forma esencial de la relación divina" [16].

KARL JASPERS.

El segundo de los protagonistas del existencialismo que vamos a estudiar es Carlos Jaspers, nacido en Oldenburg el año 1883. Licenciado en Medicina se dedicó primeramente a la psiquiatría. Llegó a publicar un tratado de psicopatología [17]. Inicia sus tareas filosóficas en el campo de la psicología. Su primera obra de filosofía se titula "Psychologie der Weltanschauungen" [18]. No es, pues, extraño que el hombre ocupe en su filosofía un papel capitalísimo. Pretende hacer una labor no ontológica, sino esencialmente metafísica. "La filosofía que procede del seno de la existencia posible, dice Jaspers, no tiene como fin último la misma existencia; su fuerza la lleva más allá de la existencia y tiende a hacerla desaparecer a su vez en la Trascendencia... La filosofía de la existencia es por su esencia metafísica" [19].

Pasemos ya a examinar la concepción jasperiana de los dos elementos: sujeto y objeto. Distingue dos clases de conciencia: una general igual en todos y otra individual [20]. La general llamada intelecto es inmanente en sentido kantiano. No puede conocer la cosa en sí, ya que su conocimiento está mediatizado a nuestras afecciones subjetivas [21]. El intelecto no puede captar en ninguna de sus experiencias a la Trascendencia [22].

La conciencia individual es la facultad del esclarecimiento de la existencia. Sus materiales son los mismos del mundo empírico: "Lo que es experimentable en el tiempo y cognoscible en un modo intemporal" [23]. Su tendencia es a concebir la Trascendencia a la manera mundana del Dasein: "La razón no puede concebir a la Trascendencia más que como 'Dasein', en el mismo plano que el mundo... La Trascen-

---

[16] *Post-scriptum*, p. 311. Cfr. pp. 307-318.
[17] *Allgemeine Psychopathologie, für Studierende, Aertzte und Psychologen*, Berlin, 1913.
[18] Berlín, 1919.
[19] *Philosophie. Erster B. Philosophische Weltorientierung*, Berlín, 1932, pp. 27-28. Cfr. p. 33 y el t. III, llamado *Metaphysik*..
[20] Cfr. *Existenzphilosophie*, Berlín, 1938, p. 15 y ss.
[21] *Ibidem*.
[22] *Ibidem*. Además, en *Vernunft und Existenz*, Groningen, 1935, p. 30 y ss.
[23] Véase el último texto citado en la nota precedente.

dencia resulta así 'el otro Dasein', el de más allá, el que no está aquí" [24].

Hay que superar esta crisis. Pensamiento y objeto son recíprocos. La Trascendencia no puede estar "frente a mí" [25] como un objeto, esto sería no salir de la inmanencia. La Trascendencia está más allá de todo objeto "trans, über... hinaus". La Trascendencia no se puede probar ni experimental ni deductivamente: "Que la Trascendencia es no se puede asegurar por fijación empírica ni por conclusión apodíctica. El ser de la trascendencia se alcanza en el trascender, sin que esto signifique observación ni invención" [26].

Huelgan, pues, todas las pruebas tradicionales, que no son más que enunciados lógicos faltos de la corriente vital de la existencia [27], así como todos los motivos de credibilidad [28]. Dios no puede ser expresado en conceptos. "Nunca poseeré lo que existe con un contenido del conocimiento" [29]. Si no puedo concebir la existencia, mucho menos la Trascendencia. Esta es algo impensable (Undenkbare) [30], porque no es un objeto [31], ni nuestro pensamiento puede abarcar lo infinito en un concepto finito. Nuestras expresiones sobre Dios no tienen más valor que el de signos representativos [32].

Con todo, no es completamente inútil la conceptualización de la Trascendencia. Puede conducir a ella de dos maneras: negativamente, en cuanto que al negar las categorías conceptuales estamos en disposición de trascenderlas. Con esto habremos conseguido hacer fracasar a la lógica que hubiese impedido nuestro acceso a la Trascendencia con sus deducciones, con su naturalismo mundano y con su antropomorfismo [33]. Este fracaso que representa el avance del intelectualismo en filosofía, puede expresarse en esta fórmula: "es pensable que hay un impensable" [34]. Pero la conceptualización tiene además un valor positivo:

---

[24] *Philosophie, Dritter B.*, Berlín, 1932, p. 138. Traducimos por "razón" el término "Verstand überhaupt".

[25] *Ibidem*, p. 6 y ss. Sobre la imposibilidad de expresar a la existencia en forma de objeto se expresó bien claro en el *Bulletin de la Société française de phil.* (1937), p. 195 y ss.

[26] La expresión "über...hinaus" es de uso muy frecuente en Jaspers; véase, por ejemplo, *Philosophie, Erster B.*, p. 27. El texto entre comillas está tomado de *Philos. Dritter B.*, p. 200.

[27] *Ibidem.*

[28] *Ibidem Erster B.*, p. 303 y ss.

[29] *Ibidem Dritter B.*, p. 3.

[30] *Ibidem*, p. 67 y en otros muchos pasajes.

[31] *Ibidem Erster B.*, pp. 300-301.

[32] *Ibidem Dritter B.*, p. 66.

[33] *Ibidem*, pp. 66-67.

[34] "Es ist denkbar, dass es gibt, was nicht denkbar ist." (*Ibidem*, p. 38.)

el esfuerzo por representarnos a la Trascendencia hace que nos fijemos en la orientación esencial de la existencia hacia la Trascendencia [35].

¿Cómo se verifica el arribo a la Trascendencia? En ciertas situaciones límites llegamos a comprender la existencia, pero no como una cosa cerrada, sino como algo abierto a "otro" que no es ella. Por su libertad ha de realizarse a sí misma, pero con el complemento de algo que le ha de venir de fuera. "No conserva su posibilidad más que si se siente fundada en la Trascendencia. Pierde la abertura a su propio devenir si se toma a sí misma por el Ser propiamente dicho. Al abrir la brecha a través del mundo empírico la libertad tiene la tentación de decidir por sí sola la cuestión del ser, pero la libertad no se puede tomar a sí por el ser supremo: está todavía en el tiempo, en el camino en que la existencia debe realizarse. La existencia no es el ser en sí" [36].

Pero si no es el ser en sí, al comprenderse, toca al ser en sí por una especie de contacto inefable: "Al realizar la trascensión, no conozco el ser objetivamente como cuando me oriento en el mundo; ni tengo conciencia de él (inne-werde) como la tengo en el esclarecimiento de la existencia; no conozco más que en una acción interior (inneren Tun) que aun en el fracaso sigue en contacto con el ser propiamente dicho" [37].

Esta Trascendencia jasperiana no puede confundirse ni con el dios de los teístas ni con el de los panteístas: no podemos pensar la Trascendencia como un dios individual, separado del mundo, ni decir que todo es trascendente y que Dios es el ser que contiene todo. Esta dialéctica nos lleva a mantener contradicciones [38]. Tampoco es el Dios dogmático de la revelación. El dogma se opone a la libertad de la existencia. Ni podemos dar culto a Dios que está escondido: "En el mundo tengo relación real con las cosas y los hombres: Dios está oculto" [39]. Jaspers desprecia la oración, que según él tiene algo de magia y de descargo de la propia responsabilidad en Dios [40].

¿Qué es, pues, la Trascendencia? "La Trascendencia, nos dice Jaspers, es el ser que no es Dasein, ni conciencia, ni existencia, sino que lo trasciende todo. Es el Absoluto en oposición con la finitud, la relatividad, la incompleción de todo lo que es para la conciencia y en

[35] *Ibidem*, pp. 66, 67 y 200.
[36] *Ibidem*, pp. 4-5.
[37] *Ibidem*, p. 3.
[38] *Ibidem Erster B.*, p. 52.
[39] *Ibidem Zweiter B.*, p. 314.
[40] *Ibidem*, pp. 120, 122-124, 208, 273-274, 314-318; *Dritter B.*; pp. 126-127; 152, 200-204.

la conciencia" [41]. "Se presenta ante mí como la realidad sin posibilidad, como la realidad absoluta más allá de la cual no hay nada: ante ella permanezco mudo" [42]. No tiene libertad, porque no tiene nada que realizar [43].

La existencia tiene una posibilidad, porque no es algo acabado, sino algo que tiene que hacerse. La Trascendencia, en cambio, está en el límite de esas posibilidades, es el campo donde se proyecta la realización de todas las posibilidades de la existencia. Si la existencia se encerrase circularmente sobre sí misma, se cerraría el camino a sus posibilidades reduciéndose a la nada. Sólo abriéndose al "otro" es posible la existencia, ya que únicamente en la Trascendencia "la libertad encuentra la posibilidad de perfeccionarse" [44].

¿Tendremos que decir, por tanto, que la Trascendencia jasperiana es puramente subjetiva y que no ha rebasado la inmanencia? Todo depende de la interpretación que se dé al término "envolvente" (Umgreifende). Hay pasajes en los que el "Umgreifende" parece ser identificado con la Trascendencia [45]. Otros, en cambio, en los que se dice que el Dasein, la existencia y la Trascendencia no son más que maneras diversas en las que se nos aparece el "Umgreifende" absoluto (Weisen des Umgreifenden).

Para dirimir esta cuestión el P. Lotz, en un generoso esfuerzo de comprensión ha ideado una interpretación ingeniosa de los términos jasperianos. Dice que el "Umgreifende" y la Trascendencia no se identifican totalmente. El mundo, la existencia y la Trascendencia serían modos del "Umgreifende" a la manera como en la Escolástica el ser tiene sus modos que, sin identificarse totalmente con ellos, los trasciende en su comprensión confusiva [46]. Sea lo que fuere de esta interpretación del P. Lotz, no pueden desatenderse las expresiones en que Jaspers afirma rotundamente que el Dansein, el existente y el Trascendente son de un orden totalmente distintos.

Pero ¿cómo podemos ponernos en contacto con la Trascendencia? Convirtiendo la propia existencia en una cifra de la Trascendencia.

---

[41] *Ibidem Erster B.*, p. 50.
[42] *Ibidem Dritter B.*, p. 9.
[43] *Ibidem*, p. 5.
[44] *Ibidem.*
[45] *Vernunft und Existenz*, Groningen, 1935, pp. 30-35. Para la segunda opinión de los "Weisen des Umgreigenden" cfr. *Existenzphilosophie*, Berlin, 1938, pp. 15-18, 22, etc.
[46] J. B. Lotz, *Analogie und Chiffre*, Scholastik, 15 (1940), pp. 39-56; especialmente p. 42 y ss.

"Lo mismo que en la conciencia en general, dice Jaspers, es la experiencia el mediador entre sujeto y objeto, del mismo modo lo es la cifra entre la existencia y la Trascendencia" [47]. "La cifra es el ser que hace de la Trascendencia una presencia sin que la Trascendencia tenga nunca que objetivarse en un ser-objeto ni la existencia en un ser-sujeto" [48]. La cifra es como el punto de inserción en que existencia y Trascendencia coinciden: "La Trascendencia inmanente es inmanencia, pero que al punto se desvanece: es trascendencia, pero hecha como cifra una lengua en el corazón del ser empírico... Trascendencia e inmanencia han sido antes pensadas como exclusivas la una de la otra: es necesario, sin embargo, que en la cifra, entendida como *Trascendencia inmanente*, se cumpla para nosotros su dialéctica viva y presente, en donde la Trascendencia no debe zozobrar" [49]. Hay que concebirla como una manera de objetividad metafísica, como el lenguaje con que la Trascendencia habla a la existencia posible [50].

No puede ser conocida conceptualmente: "La objetividad metafísica, dice Jaspers, se llama cifra, porque no es en sí misma la Trascendencia sino su lengua, como lengua no es comprendida ni entendida por la conciencia en general; la naturaleza de la lengua y el modo como nos habla se dirige a la existencia posible" [51]. Este lenguaje de la cifra es como una especie de actividad interior por la cual adquiero conciencia de entrar en la intimidad del ser [52]. Leer las cifras es como abrir una brecha a través de la corteza del Dasein para asomarse hacia una lontananza infinita. Querer aprehender esa penumbra como una realidad positiva de una manera análoga a la realidad empírica, sería entenebrecer por completo la transparencia de la cifra. Esta aparición de la Trascendencia en la cifra es instantánea, movediza, evanescente. Está impregnada de historicidad. Las distintas instantáneas que la cifra nos ofrece dan la impresión de algo cambiante, ya que al mudarse las distintas apariencias del Dasein, la existencia percibe el continuo desvanecimiento de la intuición de la Trascendencia bajo la forma temporal del paso de un objeto a otro. Sin ser, pues, puramente subjetiva surge de la circunstancia histórica de cada existencia. Por eso su lectura es libre y no puede haber un Dios común, sino el que cada uno capte en

---

[47] *Philosophie, Dritter B.*, p. 137.
[48] *Ibidem.*
[49] *Ibidem.*
[50] *Ibidem*, p. 129.
[51] *Ibidem.*
[52] *Ibidem*, pp. 153, 162.

las cifras de su propia existencia. El criterio para descubrirlo no es, pues, lógico, ni tampoco caprichoso, sino existencial.

En resumidas cuentas, admite Jaspers que el mundo, el hombre y Dios son distintos, pero no desconectados. El mundo y el hombre son, en su propia existencia abierta al hombre, una cifra de Dios. Y si la interpretación del P. Lotz es auténtica, ambos estarían englobados en el "Umgreifenden" a la manera como el ente análogo de los escolásticos comprende a los modos del ser [53].

Martin Heidegger.

Otro de los representantes más típicos del existencialismo, quizá el de más empaque filosófico, es Martin Heidegger, nacido en Messkirch el año 1889. No vamos a meternos ahora en la polémica de si el pensamiento de Heidegger se mantiene fiel a su obra fundamental primitiva "Sein und Zeit" [54]. Sea de este hecho lo que fuere, nosotros vamos a descubrir el pensamiento de Heidegger teniendo en cuenta las últimas publicaciones, en las que perfila sus posiciones haciéndose eco de las críticas que suscitaron en la opinión pública sus primeros escritos.

Todo el intento de la filosofía heideggeriana puede resumirse en estas palabras del "Sein und Zeit": "¿Se puede fundamentar la ontología ontológicamente o es necesario un fundamento óntico o qué ente (seiende) puede asumir la función fundamentante?" [55]. Se trata, pues, de buscar el fundamento último de la ontología que podríamos definir según la mentalidad de Heidegger como la ciencia humana del ser.

Heidegger ha lanzado una grave acusación contra la filosofía que le ha precedido. Según él ha permanecido encerrada en el ente (seiende) y al palpar su vaciedad se ha hundido en el nihilismo de los valores suprasensibles. Toda la filosofía moderna está teñida de un subjetivismo herméticamente cerrado como consecuencia de no haber advertido en la esencia del hombre su relación originaria al ser [56]. El idealismo kantiano no puede ya llenar las aspiraciones del mundo moderno [57].

---

[53] Para la bibliografía sobre Kierkegaard y Jaspers remitimos al lector a la que publicaremos en alguno de los números próximos de esta Revista.

[54] Sobre este punto véanse las observaciones atinadas con que el P. Ceñal prologa la segunda edición de la obra de A. de Waehlens, *La Filosofía de Martin Heidegger*, Madrid, 1952.

[55] *Sein und Zeit*, Max Niemayer, Halle, 1941 [8], p. 437.

[56] *Was ist Metaphysik? Einleitung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1949 [5], p. 11.

[57] *Über den Humanismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1949, p. 5.

Este encerramiento en el ente, con el consiguiente olvido del ser, ha suscitado una angustia providencial que está reclamando en nosotros la vuelta hacia la verdad del ser [58].

El problema que él trata de resolver ha escapado también al existencialismo. "Mis tendencias filosóficas... pueden ser clasificadas como Existenzphilosophie... La cuestión que me preocupa no es la de la existencia del hombre, es la del Ser en su conjunto y en cuanto tal... La cuestión única de "Sein und Zeit" no ha sido tratada de ninguna manera por Kierkegaard, ni por Nietzsche, y Jaspers la deja enteramente a un lado" [59].

Sus pretensiones son las de fundamentar todo el árbol de la filosofía, aun la misma metafísica [60]. La metafísica tradicional tiene como objeto al ente en cuanto tal. El ente aparece nimbado con la luz del Ser. Pero la metafísica no se preocupa ni del Ser ni de la luz que lo patentiza o de su ἀλήθεια [61]. Esta verdad o patencia del Ser será el fundamento de la misma metafísica descuidado por la filosofía tradicional y descubierto ahora por Heidegger. No viene, pues, a destruir la metafísica, sino a hacerla renunciar a su título de filosofía primera. La filosofía primera quedará constituída por la ciencia que trata de la verdad del Ser, es decir, por la Ontología Fundamental [62]. El objeto de esta Meta-Metafísica no será el ente (seiende), sino el Ser (Sein).

Esta revelación del ser no podrá adquirirse por vía del conocimiento representativo. El pensamiento conceptual congela la corriente vital de la experiencia del Ser [63] y obtiene una exterioridad del Ser: el ente; pero las profundidades del Ser se le han escapado. Ante este escondimiento y olvido del Ser nace la angustia de su ausencia, que hace despertar en nosotros el pensar esencial. Con esta angustia el pensamiento se hace más pensante [64] retrotrayéndose a un estadio anterior al del conocimiento abstractivo de la metafísica [65]. Hay que ponerse en un momento anterior al del conocimiento objetivo para acercarse más al Ser. Quizá iluminaría este esfuerzo heideggeriano de acercamiento al Ser la tendencia de su maestro Husserl al pretender con su método fenomenológico llegar a la cosa misma (Zu dem Sachen selbst). Este

---

[58] *Was ist Met?*, l. c., p. 12.
[59] *Bulletin de la Soc. Franc. de Philos.*, oct.-dic. (1937), 193.
[60] *Was ist Met?*, l. c., p. 7.
[61] *Ibidem.*
[62] *Ibidem*, p. 9.
[63] *Ibidem*, p. 20.
[64] *Ibidem*, p. 12.
[65] *Ibidem*, p. 8.

acceso al Ser hay que realizarlo dentro del hombre mismo descubriendo la relación de la esencia humana al Ser en el momento en que nos sentimos angustiados con su ausencia [66]. Para descubrir la verdad del Ser hace un análisis fenomenológico de la fórmula tradicional que define a la verdad como "adaequatio intellectus et rei". El origen de esta fórmula es una adulteración del concepto primitivo de la verdad perpetrada primeramente por Platón y luego por el cristianismo, que han traído como consecuencia poner a la verdad esencialmente en el juicio. Hay que situarse en un plano anterior al lógico, crítico y psicológico, volviendo al sentido primitivo de la verdad en la filosofía griega. "La esencia de la verdad no es la 'generalidad' vacía de una universalidad 'abstracta'" [67], sino algo previo a toda verdad de conocimiento objetivo o de su proposición oral.

Para que se dé la "adaequatio" de la filosofía tradicional se requieren por parte del Ser una transparencia o revelación, y por parte del hombre una actitud o comportamiento (Verhalten) de presencia o descubrimiento [68] que consiste en "dejar surgir la cosa delante de nosotros como objeto y en someterse a ella para expresarla tal como se presenta" [69]. Esta verdad previa a la verdad del juicio, esta especie como de revelación antepredicativa es llamada por Heidegger verdad óntica [70]. La verdad óntica no es otra cosa que el ejercicio de la libertad del Dasein consistente en un dejar-ser (Sein-lassen), en el que el hombre (Dasein) se entrega a lo real descubierto para acomodarse a él en todo y hacer posible la conmensuración de la representación con el objeto. El lugar en que se verifica esta revelación es el hombre. En él descubrimos "la relación del Ser con la esencia del hombre y la relación esencial del hombre con la patencia del Ser como tal [71].

Este salir de sí mismo, de todo contenido conceptual, impulsados por la preocupación (Sorge) de la ausencia, para trasladarse a las cercanías del Ser, no como algo exterior, sino como la esencia misma del hombre, recibe el nombre de ec-sistentia. Para evitar el equívoco de cierta exteriorización más bien habría que llamarla "insistencia" (Ins-

---

[66] *Kant und das problem der Met.*, Gerhard Shulte-Bulmke, Frankfurt, 1934, página 218.
[67] *Vom Wesen der Wahrheit*, Vittorio Klostermann, Halle, 1949 [2], p. 25. Cfr. *Vom Wesen des Grundes, en Jahr. f. Phil. und phänom. Forschung*, Max Niemayer, Halle, 1929, p. 5.
[68] *Was ist Met.?*, l. c., p. 10; cfr. *Vom Wesen der Wahrheit*, l. c., p. 11.
[69] *Vom Wesen der Wahr.*, l. c., pp. 11-12.
[70] *Vom Wesen des Grundes*, l. c., p. 6.
[71] *Was ist Met.?*, l. c., p. 13.

tändigkeit). Es como un estar internamente en la exterioridad de la revelación del Ser. O en otros términos un estar hacia afuera en la alteridad inobjetiva de la patencia del Ser, que es la misma esencia del hombre [72]. Con esto el hombre debería definirse no como "animal rationale", sino como ecsistente [73].

El acto de darse es la libertad del hombre que viene de esta manera a coincidir con la verdad del Ser. He aquí cómo la define Heidegger: "Este entregarse a la patencia de lo real no se pierde en ella, sino que se realiza como un replegarse ante lo real, para que éste se manifieste en lo que es y como es, para que así la adecuación representativa pueda tomar de él su medida. Este dejar ser significa que nos exponemos a los seres, al ente en cuanto tal, que todo nuestro comportamiento se transporta a lo que es manifiesto" [74]. Esta libertad como abertura y entrega al Ser es el fundamento de toda posible relación del hombre con el mundo y con las cosas e incluso el fundamento de la Trascendencia.

Una última pregunta. ¿Con qué facultad nos abrimos al Ser? No se puede hablar de facultad, más bien habría que llamarlo "estado de alma" (Befindlichkeit) [75]. "El acto de revelación óntica, nos dice Heidegger, se acomoda al estado cenestésico del hombre puesto junto al existente y en los comportamientos impulsivos y volitivos fundados en este estado en presencia del existente" [76].

Más que de una facultad concreta (sentimiento, voluntad, etc.) habría que hablar del hombre concreto todo entero "acordado" y "templado" según la sintonía reveladora del Ser [77].

En todo lo que hasta ahora hemos expuesto de la filosofía de Heidegger no nos ha hablado para nada del problema de Dios. ¿Hay algún sitio para Dios en el sistema de Heidegger? Cuando apareció "Sein und Zeit" toda la hermenéutica de sus comentadores se declaró en sentido negativo. A este respecto no deja de ser significativa la siguiente confesión de Sastre en su conferencia sobre el tema "El Existencialismo es un Humanismo": "Lo que complica las cosas es que hay dos especies de existencialistas: unos que son cristianos y entre ellos colocaré a Jaspers y Gabriel Marcel, de confesión católica; y de otra parte

---

[72] *Ibidem*, p. 14.
[73] *Über den Humanismus*, l. c., p. 13.
[74] *Vom Wesen der Wahr.*, l. c., p. 15.
[75] *Sein und Zeit*, 1941 [5], pp. 133-134 y ss.
[76] *Vom Wesen des Grundes*, l. c., p. 6.
[77] *Vom Wesen der Wahr.*, l. c., pp. 18-19.

están los existencialistas ateos, entre los que hay que colocar a Heidegger, a los existencialistas franceses y a mí mismo" [78].

Aun hoy día, cuando Heidegger ha sido más explícito sobre sus creencias trascendentales para defenderse contra las acusaciones de la crítica mundial, he aquí la consecuencia última a la que le han llevado sus reflexiones fenomenológicas: "El hombre está más bien 'lanzado' por el propio Ser en la verdad del Ser, para que ec-sistiendo de esa suerte resguarde la verdad del Ser, para que a la luz del Ser aparezca el ente como ente que es. Si aparece, y cómo aparece; si ingresan, se presentan y retiran el Dios y los dioses, la historia y la naturaleza en la abertura del Ser, y cómo acontece, todo esto no es decidido por el hombre" [79].

Hasta ahora lo único cierto que podemos decir de Dios es que es un ente en sentido heideggeriano. ¿Podríamos pasar del ente divino al Ser divino como podemos hacerlo del ente del Dasein a su Ser? He aquí la respuesta del mismo Heidegger: "Con la determinación existencial de la esencia del hombre no se ha decidido nada sobre la existencia de Dios, Dasein Gottes o su no-ser, ni sobre la posibilidad o imposibilidad de los dioses. No sólo es, pues, precipitado sino erróneo sostener que la interpretación de la esencia del hombre partiendo de la referencia de esta esencia a la verdad del Ser sea ateísmo" [80]. "Por la interpretación ontológica del Dasein como Ser-en-el-mundo no se ha decidido nada sobre un posible ser-hacia-Dios, ni positiva ni negativamente; pero por el esclarecimiento de la Trascendencia se obtiene—como primera cosa—un concepto suficiente del Dasein en consideración al cual se podrá preguntar en adelante si hay, y cómo está constituída ontológicamente la relación del Dasein hacia Dios" [81]. La razón de la neutralidad de su filosofía por el problema de Dios hasta el presente es, dice Heidegger, "por consideración a las fronteras que le han sido puestas al pensar como pensar y precisamente por aquello que le es dado como lo que ha de pensar por la verdad del Ser" [82].

Pero si la filosofía de Heidegger no ha dicho nada positivo sobre el problema de Dios, podemos permitirnos el lujo de hacer ciertas conje-

---

[78] *Ibidem*, l. c., p. 17.
[79] *Über den Hum.*, l. c., p. 19.
[80] *Über den Hum.*, l. c., p. 36.
[81] *Über den Hum.*, l. c., p. 36. Es una reproducción de la nota que publicó en 1929 en *Vom Wesen des Grundes*, p. 28. Hay una pequeña variante. Entonces decía que en adelante había que mirar al ente (Seiende) del Dasein para determinar la naturaleza de su relación a Dios. Aquí, en cambio, suprime la palabra Seiende y dice que hay que mirar al concepto del Dasein, del que acaba de hablar.
[82] *Ibidem*, p. 37.

turas sobre las posibilidades de su método fenomenológico basándonos en la siguiente confesión del mismo Heidegger: "Este estado de revelación del ente dió la posibilidad para que la teología cristiana se asimilase la filosofía griega, lo cual si fué para su fruto o para su perjuicio lo han de establecer los filósofos por la experiencia de lo cristiano, reflexionando para ello en lo que está escrito en la I Epístola del Apóstol S. Pablo a los Corintios, οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ Θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου ¿No ha hecho Dios locura la sabiduría de este mundo? (I Cor. 1, 20). Empero la σοφία τοῦ κόσμου es lo que según 1,22 los Ἕλληνες ζητοῦσιν lo que los griegos buscan. Aristóteles llama a la πρώτη φιλοσοφία (filosofía primera) taxativamente la ζητουμένη (buscada). ¿Se resuelve la teología cristiana a tomar por fin en serio las palabras del Apóstol y, de acuerdo con ellas, a la filosofía como una locura?" [83].

En resumidas cuentas, Heidegger nos ha dado los siguientes datos con miras a una concepción abstraccionista. Se da la abstracción en la concepción de los entes al modo de la filosofía tradicional. Pero esta abstracción ha seccionado también al Ser dejándolo fuera. Un pensar más profundo ha descubierto al Ser en una zona inobjetiva. Este Ser descubierto no es Dios. Así lo dice expresamente Heidegger: "El 'Ser', eso no es Dios, ni es un fundamento del mundo. El Ser es más amplio y lejano que todo ente" [84]. Reconociendo el peligro que hay en la búsqueda heideggeriana del Ser de desligarlo tanto del conocimiento objetivo que nos lo volatilice sacándolo por completo de la esfera de todo conocimiento, todavía queda la posibilidad de que el Ser descubierto sea extensivo al área de la divinidad. En este caso se podría establecer este paralelo: lo que el ente ha sido para la filosofía tradicional con respecto al hombre y a Dios, podría serlo el Ser en la filosofía heideggeriana con respecto al Dasein y al Trascendente. Todo depende de la posibilidad que haya de captar al Ser del Trascendente por la vías fenomenológicas con que describimos al Ser del Dasein.

Ya un poco a priori podemos predecir que por vías experimentales le será un poco difícil a Heidegger, por no decir imposible, llegar al contacto directo con el Ser del Trascendente. Ante la imposibilidad de que la ciencia humana arribase a las fronteras de la divinidad, no le quedaría más recurso que la revelación. Así parece haberlo expresado Heidegger a un estudiante al final de una de sus conferencias: "Ser y Dios no son idénticos. No se debe intentar pensar en la natu-

---

[83] *Was ist Met.?*, l. c., p. 18.
[84] *Über den Hum.*, l. c., p. 19.

raleza de Dios por medio del Ser... Si yo tuviese que escribir una teología, nunca emplearía la palabra *Ser*... La revelación de Dios es para el hombre como la experiencia de Dios... Fué un grave error del pensamiento occidental tomar al Ser por Dios, error que se infiltró hasta en la Biblia" [85]. De esta manera quedaría ocluído en el sistema de Heidegger el acceso a una auténtica analogía del ser [86].

J. P. Sartre.

Otra figura interesante para nuestro estudio sería la de J. P. Sartre representante del existencialismo ateo. También reacciona violentamente contra el sistema kantiano por el dualismo que establece entre fenómeno y noumenon [87]. Su método es el fenomenológico. Lo que este método descubre es el ser contingente humano desligado de todo ser necesario y absoluto. Reconoce que este ser contingente injustificado es un absurdo y este reconocimiento produce en nosotros un sentimiento de "náusea". Al reflexionar sobre nosotros surge la conciencia, que al convertirnos en un objeto ocasiona como una especie de desdoblamiento de la propia personalidad. Al distanciarnos de nosotros por esta reflexión gnoseológica, nos negamos a nosotros mismos creyéndonos idénticos a ese duplicado de nosotros sin serlo. El hombre, es, por tanto, una aspiración incontenible a ser lo que es sin la esperanza de realizarse nunca.

Esta captación plena de sí mismo en una identidad absoluta, sólo sería posible en una esencia divina. Pero esto equivaldría a la realización de una esencia en sí que es un absurdo.

Con esto venimos a la conclusión del nihilismo absoluto encarnado en la ontología sartriana. No existe Dios y, por lo tanto, somos libres, aunque con una libertad necesaria [88].

Ante un existencialismo tan demoledor el diálogo es imposible. Donde no hay ser, es inútil tratar de abstraer nada. Y donde no hay Dios el acceso a la analogía es innecesario [89].

---

[85] Esta conferencia fué pronunciada en Zurich. De ella da cuenta R. Savioz en la *Revue de Théol. et de Philos.* Lausanne, 4 (1951), 297-300. Nosotros tomamos la cita de la *Rev. Portuguesa de Filos.*, 8 (1952), 426. Cfr. nota preliminar a la segunda edición española de *La Filosofía de Martin Heidegger*, Madrid, 1952, pp. LXX-LXXI.

[86] La bibliografía sobre Heidegger, principalmente la de lengua española, aparecerá en uno de los próximos números.

[87] *L'être et le néant*, Paris, 1943, p. 12.

[88] *El existencialismo es un humanismo*, pp. 36-37.

[89] También sobre Sartre y Gabriel Marcel publicaremos su bibliografía en uno de los próximos números.

Gabriel Marcel.

Por último existe una corriente existencialista que sin salirse del ámbito del existencialismo pretende seguir las líneas fundamentales de la doctrina católica. El más representativo de esta dirección es Gabriel Marcel. Anota en su Diario: "Tengo la impresión de haber eliminado hoy lo que podría quedar en mí todavía de idealismo. Impresión de exorcismo" [90]. En la conferencia dada en Madrid hace unos años él mismo nos confesó que los jóvenes de su generación estaban totalmente decepcionados del idealismo. Pusieron sus esperanzas en Bergson. Pero también éste les defraudó.

Las calamidades de la guerra despertaron en él un ansia viva de conocer si existe Dios y si el alma es inmortal [91]. Mas para investigar si existe Dios, es necesario saber primero qué es existir. De aquí nació su sistema que podríamos denominar "filosofía del existir". Decimos del existir más bien que de la existencia, pues la existencia es algo abstracto, y la filosofía de Marcel quiere basarse únicamente en la experiencia existencial del ser concreto. He aquí cómo nos describe él mismo sus preocupaciones metafísicas: "Quizá se dé uno cuenta con bastante exactitud de lo que fué mi preocupación metafísica central y constante si digo que... lo que mis pasos tendían, en definitiva, a excluir, era la noción de un pensamiento que definiese en cierto modo objetivamente la estructura de lo real y se considerase desde entonces calificado para decidir acerca de él. Yo proponía, al contrario, en principio, que la empresa no podía llevarse a cabo más que dentro de una realidad frente a la que el filósofo no puede colocarse como se instala uno frente a un cuadro para contemplarlo" [92].

De nuevo la misma tendencia a ir contra la objetivación de las cosas y hacia un mayor acercamiento a la realidad misma. Hay que ir "a aquella realidad interior de la *presencia* en el seno del amor, que trasciende

---

[90] El 26 de junio de 1927 ó 1928, con motivo de la impresión que le produjo la lectura del P. Garrigou-Lagrange sobre Dios. *Être et Avoir*, Paris, 1935, pp. 35-36. Véase especialmente la nota de la p. 35, comentario a su aversión a la fórmula cartesiana "cogito".

[91] Así nos lo confesó él abiertamente en los datos autobiográficos con que comenzó su conferencia de Madrid en el Consejo Superior de Inv. Cient.; cfr. *Existentialisme chrétienne. Regard en arrière*, Paris, 1947, p. 311 y ss.

[92] *Ibidem*, p. 318.

infinitamente toda verificación concebible, puesto que se ejerce en el seno de un inmediato que se sitúa más allá de toda mediación pensable" [93]. El método difiere del de esa otra "filosofía esencialmente espectacular" que nos legara la antigüedad [94]: "En el fondo, el método es siempre el mismo: es el profundizar de una cierta situación metafísica fundamental de la que no basta decir que es ella misma, puesto que consiste esencialmente en *ser yo*" [95]. La filosofía hay que vivirla en nosotros mismos: "Aquel que no ha vivido un problema de filosofía, que no ha sido oprimido por él, no puede, en modo alguno, comprender lo que ese problema ha significado para quienes lo han vivido antes que él" [96].

El campo de experimentación es el hombre en su realidad humana concreta y pura, descarnado de todos los aditamentos acumulados por la costumbre, circunstancias sociales y prejuicios que desfiguran nuestra propia personalidad [97]. Para ello hay que hacer un gran esfuerzo a fin de "traducirla sin adulterarla" ([98]), es decir, para reproducir en nosotros "aquella realización interior de la *presencia* de que antes nos hablaba [99] por la que nos situamos ante el ser sin intermediarios. Marcel corrige el principio cartesiano: "cogito ergo sum" [100], para volver al principio tradicional: "nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu" [101]. Lo primero que nos da la experiencia no es un "cogito", sino un "sum". Pero un "sum" no de cualquier manera, sino ligado a mi cuerpo, hasta el punto de que aun el conocimiento del mundo externo está condicionado a mi cuerpo: sólo puedo conocer su existencia en la medida que se pone en contacto con mi cuerpo [102].

Pero "la existencia del mundo de que aquí se trata, no es la de un conjunto de objetos o cosas yuxtapuestas que, a menudo y hasta invariablemente, únicamente las necesidades de la acción nos obligan a distinguir unas de otras; es una a modo de presencia maciza y activa que

---

[93] *Positions et Approches concrètes du Mystère ontologique*. Es un epéndice de *Le Monde cassé*, Paris, 1933, p. 261; cfr. *Don et liberté, Giorn. di Met.*, 2 (1947), 485-486

[94] *Être et Avoir*, l. c., p. 24.

[95] *Ibidem*, p. 25.

[96] *Du Refus à l'Invocation*, N. R. F., 1940, p. 87.

[97] *Ibidem*, pp. 91-93.

[98] *Positions et Approches*, l. c., p. 261.

[99] *Ibidem*.

[100] DESCARTES, *Discours de la Méthode suivi des Méditations Métaphysiques*, París, 1927 Méd. 3.

[101] Este efato común en la filosofía escolástica tiene su origen en la doctrina aristotélica de que todos nuestros conocimientos provienen de los sentidos (*De An.* II 5, 417 b. 18-26; III 8, 432 a 32). Santo Tomás recoge esta misma doctrina (*De Verit.* q. 10, a. 6).

[102] *Être et Avoir*, l. c., p. 9.

nos eleva a nosotros mismos a la existencia" [103]. Lo mismo que digo éste es mi pensamiento, puedo decir éste es mi cuerpo. Es decir, que la experiencia me da una realidad encarnada [104]: un alma en mi cuerpo y un ser en el mundo [105]. En este conocimiento del cuerpo hemos dado con el existente. No lo conocemos como objeto: "De este cuerpo yo no puedo decir ni que es yo ni que no es yo, ni que es para mí (objeto). De un golpe la oposición del sujeto y del objeto se encuentra trascendida [106]. Las demás cosas del universo están de alguna manera relacionadas con mi cuerpo y no las puedo conocer sino a través de él. "Decir que una cosa existe... es decir que en alguna manera está unida a mí como mi cuerpo" [107].

Pero esta posesión del cuerpo y del mundo en el conocimiento existencial no han de absorberme de tal forma que me convierta en ellos. Esta intromisión de lo poseído con tendencia a la identidad destruiría al ser. Tengo que dominar, por medio de un acto reflejo, la relación del objeto al sujeto, a fin de que la presencia de lo exterior sea motivo de una libre creación personal, como una expresión viviente de mi propia realidad. Este dominio es posible únicamente por el amor, que es entrega a una realidad superior [108] y con esto el hombre se abre a las cosas, y nace en él la esperanza que metafísicamente desembocará en la prueba del trascendente [109].

Esta esperanza tiene que acoplarse a la ayuda de esfuerzos ajenos para la conquista del ideal común, así como para recibir de los demás los auxilios necesarios para no descaecer en la marcha hacia ese ideal. "La esperanza, dice Marcel, es la disponibilidad de un alma bastante íntimamente comprometida en una experiencia de comunión para realizar el acto trascendente a la oposición del querer y del conocer, por el que afirma la perennidad viviente, cuyo premio y cuyas premisas ofrece a la vez esta experiencia [110].

Esta pugna entre el querer y el conocer nos lleva a precisar dos nociones de capital importancia en la teoría del conocimiento de Marcel. Por una tendencia integral amorosa nos ponemos en contacto con

---

[103] *Existencialisme et Pensée chrétienne*, en *Témoignages* (Cahiers de la Pierre-Qui-Vire, Mayor, 1947), p. 164.
[104] *Être et Avoir*, l. c., p. 11.
[105] *Du Refus à l'Invocation*, l. c., p. 33; cfr. *Existentialisme et Pensée chrétienne*, l. c., pp. 162-163.
[106] *Être et Avoir*, l. c., p. 12.
[107] *Ibidem*, p. 11.
[108] *Ibidem*, pp. 232-244.
[109] *Positions et Approches*, l. c., p. 278.
[110] *Homo Viator*, Aubier, 1944, pp. 90-91.

el ser. Pero este contacto es una de esas intuiciones "centrales" que cuanto más ocupa el fondo del ser al que ilumina, menos susceptible es precisamente de volver sobre sí y de aprhenderse" [111]. Es decir, que no hay más conocimiento posible del existir que el de algo inefable e inexhaurible en la riqueza de su fecundidad concreta. La realidad sólo puede ser conocida en forma de misterio [112]. Pretender estrujar su inteligibilidad para obtener una visión nítida y clara en la objetividad de una abstracción, recortada según los moldes de nuestra limitación, es convertir el misterio en problema. Sería si se quiere hacer ciencia: recortar los objetos a la medida de nuestra inteligencia con el fin pragmático de dominarlos en las distintas experiencias parciales de nuestro laboratorio. Pero no será hacer filosofía. "Sin el misterio la vida sería irrespirable" en frase del mismo Marcel [113]. En el misterio la realidad del ser no es afirmada por mi juicio, sino que ella misma se afirma al sentir de una manera misteriosa nuestra participación en el ser [114].

Una ontología de este género, dice Marcel, está orientada hacia la revelación cristiana, no como una exigencia, pero sí como una preparación [115]. Hay una semejanza rayana en la identidad entre los caminos por los que conducen a Dios la mística y la metafísica: "Lo que yo he notado, en todo caso, son palabras de Marcel, es la identidad oculta del camino que conduce a la santidad y del que conduce al metafísico a la afirmación del ser; la necesidad, sobre todo para una filosofía concreta, de reconocer que aquí se trata de un solo y mismo comino" [116].

He aquí brevemente los jalones de este camino. El ser revela el misterio de la presencia en la forma de subjetividad. Por eso querer objetivarlo por vía experimental es desvanecer el misterio y exteriorizarse en el saber científico. El amor me revela al ser de otro enfrentando mi yo a un tú, y abriéndome el sentido de una adaptación teleológica al resto del universo. Ambas presencias hacen presentir a nuestra razón y a nuestro corazón la llamada amistosa del tú a nuestra propia presencia. Esta entrega confiada a la llamada del tú facilísimamente se convierte en la fe en el Tú Absoluto [117].

---

[111] *Positions et Approches*, l. c., pp. 275-276.
[112] *Être et Avoir*, l. c., p. 27.
[113] *Du Refus à l'Invocation*, l. c., p. 198.
[114] *Positions et Approches*, l. c., p. 267.
[115] Resumen de la comunicación presentada por G. MARCEL al Congreso Int. de Filosofía de Roma (Nov. 1946) hecho por M. F. S. en *Giorn. di Met.* 2 (1947), 201: "*L'esistenzialismo non è nè cristiano nè non cristiano, ma la filosofia esistenziale autentica si orienta necessariamente verso il Cristianesimo.*"
[116] *Être et Avoir*, l. c., p. 123.
[117] *Existencialisme et Pensée chrètienne*, l. c., p. 165.

Se podría objetar que esta preparación para la revelación es una petición de principio. Prepara a ella porque el pensamiento moderno está impregnado de la revelación. Marcel admite la consecuencia, que no es más que el corolario de su análisis existencial. En el ser concreto objeto de su experiencia interviene el dato del cristianismo. Marcel nos dice que sería incurrir en el error racionalista pretender buscar una filosofía válida para todo pensamiento "en general" o para toda conciencia "cualquiera que sea" ([118]). No hay que confundir, prosigue Marcel, lo universal con lo general. Lo individual y concreto puede tener un valor universal por lo mismo que refleja una realidad ontológica. "Cuanto más sepamos reconocer el ser individual en cuanto tal, nos encontraremos mejor orientados y como encaminados hacia una aprehensión del ser en cuanto ser" [119] Pero de ninguna manera puede convertirse en general, puesto que lo general abstrae de lo ontológico.

En esta aversión a la abstracción de lo general, ¿queda comprometida la escolástica? No es fácil la respuesta a esta pregunta. Es muy probable que en un diálogo familiar puntualizase más nuestro autor ciertas frases, y nos hiciese ver la compatibilidad con la filosofía tradicional, dándoles un sentido distinto del que a primera vista tienen sus palabras. Que su ánimo no haya sido enfrentarse con la escolástica, se desprende con bastante certeza de la siguiente confesión del mismo Marcel: "Pienso que el cristiano filósofo y capaz de escarbar bajo las fórmulas escolásticas con que se le nutre bastante a menudo, encontraría de nuevo casi necesariamente los datos fundamentales de lo que yo he llamado filosofía concreta" [120].

Síntesis.

Acabamos de recoger todos los materiales históricos que necesitamos para ver si es compatible el existencialismo con una teoría de la abstracción del ser, y si hay en él algunos elementos aprovechables para retocar y perfilar nuestra concepción de la analogía.

Ante todo precisemos brevísimamente qué entendemos por abstracción del ser. Como es natural al establecer el paralelismo entre una filosofía moderna y la filosofía tradicional tenemos que prescindir nece-

---

[118] *Existencialisme chrètienne*, l. c., 310: *usa el término alemán "Glauben überhaupt"*.
[119] *Du Refus à l'Invocation*, l. c., p. 193.
[120] *Ibidem*, p. 108.

sariamente de las diferencias de matices dentro de la escuela para fijarnos únicamente en los elementos comunes y ver si hay alguna posible compatibilidad de los mismos con el existencialismo.

La escolástica distingue entre los fundamentos ontológicos para la abstracción del ser y el valor significativo del concepto así abstraído. En cuanto a los fundamentos ontológicos, no existe discrepancia alguna entre los autores católicos. Por parte del ser admite una pluralidad de seres finitos, jerarquizados según su diversa perfección y con una dependencia del ser infinito. Este nexo causal postula ontológicamente cierta relación de semejanza entre el efecto y su causa, que no acorta en nada la distancia infinita intermedia entre ambos. Por parte del conocimiento humano reconoce la ley fundamental de su limitación. Al no poder abarcar en una comprensión intuitiva la realidad global se ve precisado a captar las cosas de una manera parcial según los distintos aspectos de las mismas. Esta captación parcial o abstracción no supone de ninguna manera una vivisección de la cosa en sí, algo así como un mosaico o rompecabezas, en el que nuestro entendimiento desmenuzara la realidad desfigurándola.

Entender así la teoría de la abstracción sería falsificar por completo el concepto que de ella se formaron los grandes escolásticos. Ya Santo Tomás había descartado este error cuando nos decía: "Universalia quocumque modo aggregentur, nunquam ex eis fiet singulare" [121]. El singular no es un mosaico de universales. A este respecto es de capital importancia observar que la escolástica distingue dos clases de abstracciones, la parcial y la total. La total, que es la única predicativa, no deja fuera nada de la cosa. Se fija sólo en un aspecto de la misma, pero no desligado de ella, sino como está en la realidad, ofreciendo a nuestro entendimiento la lectura de la esencia de la cosa misma a través de la manifestación limitada de su aspecto.

El valor significativo del concepto de ser se basa en la ley psicológica que rige nuestras abstracciones. Todas las cosas se encuentran emparentadas en el árbol genealógico del ser. Según la mayor o menor semejanza que distingue a los diversos grupos etnológicos de esta gran familia del ser, podemos ir entresacando las notas comunes a esos seres. La última nota que marca el aire de familia común a todos es la de ser. Supuesto el fundamento ontológico de la semejanza universal mi entendimiento puede descubrirla en todos los seres para mirarlos únicamente bajo el prisma de aquello en que todos convienen. Sin dejar fuera nin-

---

[121] *I Sent.* d. 36, q. 1, a. 1 in c.

gún ser, ni siquiera sus diferencias, los enfoca solamente bajo el ángulo de luz que promana de aquella semejanza universal.

Resumiendo, pues, he aquí los elementos necesarios para construir una teoría sobre la abstracción del ser: seres contingentes, Ser infinito, nexo causal, y por tanto posibilidad de tránsito desde el contingente al Infinito al encontrarse Este implicado en la relación dinámica del contingente. Por último, percepción conceptual abstractiva de este nexo sea en forma de dinamicidad atributiva, sea en forma de proporcionalidad estática, pero siempre en la penumbra misteriosa de la percepción confusiva de la comunidad del ser.

¿Podemos encontrar todos estos elementos en el existencialismo? Hay un principio común a todos los existencialistas que parece comprometer seriamente la teoría de la abstracción. Es lo que el P. Ceñal ha llamado con acierto el "prejuicio antiobjetivista" [122]. Según este principio le está vedado al conocimiento conceptual la captación del ser. Al objetivarlo—creen los existencialistas—lo desfiguran, y ya no tenemos al ser sino a lo más su caricatura. Es necesario hacer desaparecer la oposición entre objeto y sujeto para llegar a la identidad absoluta entre el que conoce y lo conocido, única en la que puede encontrarse la verdad como adecuación. Es el ideal de la unidad absoluta exigido ya en la antigüedad por Plotino.

Pero no nos fiemos sólo de las palabras y atendamos a la circunstancia histórica que motiva la antiobjetividad del existencialismo. No hay ni uno solo que no haya empezado su filosofar con un gran esfuerzo por superar el idealismo circundante. El idealismo y el racionalismo cartesiano, cada uno desde un punto de vista distinto, ocultan un grave error, que pugna contra el sentido de sinceridad y realismo característicos del existencialismo. Ya vimos que Sartre reaccionaba en términos violentos contra la separación que Kant había establecido entre objeto y sujeto, entre el fenómeno y la esencia de las cosas. El existencialismo trata de hacer saltar esas barreras fundiendo objeto y sujeto en una misma realidad. Claro está que esta fusión puede tener sus peligros. Pero tampoco hemos de escandalizarnos demasiado de ciertas frases antiobjetivas postuladoras de nuevas maneras de conocimiento, cuando podemos encontrarlas parecidas en Santo Tomás con un sentido perfectamente ortodoxo. También para el Doctor Angélico la existencia está fuera de toda noticia ("extra genus notitiae") [123]. Si, pues, la existencia

---

[122] *Actes du XI*ème *Congrès Int. de Philos.* vol. III, 1953, p. 23.
[123] *De Verit.* q. 3, a. 3, ad 8.

no es objeto del conocimiento ordinario (de la "scientia visionis") hay que buscar para ella otra clase de conocimiento.

Por tanto, cuando oímos hablar a Gabriel Marcel de una segunda reflexión, o a Heidegger de un pensamiento más pensante, podemos interpretar estas frases no privando a la existencia de todo contenido cognoscitivo, sino buscando para ella el camino adecuado para sorprenderla en su escondimiento tras el objeto directo de nuestros conocimientos abstractivos. Por lo demás esa fusión objetivo-subjetiva ha servido notablemente para esclarecer la evidencia con que la escolástica miraba ciertos problemas, sobre todo de tipo gnoseológico, enriqueciéndola con análisis existenciales, en los que el ser y sus primeros principios han aparecido a nuestros ojos con todo el resplandor de algo subjetivo al ser analizados en la intimidad de nuestra propia conciencia. El entendimiento ha descubierto al ser en la reflexión sobre su propia existencia humana y con esto ha fundamentado la certeza de su capacidad para captar al ser en todos los objetos reales de su conocimiento. Hay que reconocer, sin embargo, que el existencialismo no siempre se ha detenido ahí, sino que rebasando los datos de la experiencia existencial e impulsado por su prejuicio anti-objetivista, ha pretendido replegar tanto al conocimiento ante el objeto que ha volatilizado al conocimiento y se ha quedado sin el objeto en un irracionalismo absoluto.

Y no es que rechacemos de plano el principio de que al ser hay que descubrirlo con el hombre todo entero. En este punto la resonancia alcanzada por el existencialismo no tiene otra explicación que la de haber sabido hablar al hombre todo entero. El hombre no es sólo pensamiento, es también sentimiento, fantasía y corazón. Y cuanto más una verdad responda a las exigencias vitales de la naturaleza humana, estaremos más dispuestos a abrazarla. La apologética cristiana ha tenido en cuenta esta psicología del hombre y sabe plegar sus argumentos a las circunstancias temperamentales de cada individuo. Esta labor de adaptación de la filosofía a mis circunstancias históricas y a las de aquellos con quienes tratamos es el gran mérito del existencialismo y la gran lección para nuestro apostolado científico. Lo único que necesita el existencialismo es no ahogar la voz de la inteligencia en la corriente vital, cuando quiera penetrar con sus intuiciones esenciales en la naturaleza de las cosas para descubrir en ellas su dinamicidad trascendente.

Pero el existencialismo no es sólo una reacción y en parte una superación del idealismo, sino que es también un ataque directo contra el racionalismo de Descartes. Ya vimos que G. Marcel rechazaba el criterio de evidencia cartesiano de la idea clara y distinta. Contra ella

oponía su teoría sobre el misterio como base de todo conocimiento estrictamente filosófico. Con esto apuntamos una tendencia del existencialismo que supone un gran esfuerzo por la construcción de una nueva metafísica. Le achaca a toda la filosofía precedente el haberse perdido tras la idea, tras el objeto, y haber descuidado la realidad. Se hizo excesivamente abstraccionista desatendiendo toda la riqueza y fecundidad de la realidad individual y concreta. No es del todo inexacta esta acusación. La historia de la filosofía va descubriendo algunos capítulos de la escolástica, por cierto en sectores históricos muy reducidos, en los que difícilmente puede verse libre de un abstraccionismo exagerado. A fines del siglo XVII se podía enseñar sin rebozo que el objeto de la metafísica eran las ideas abstractas no las naturalezas singulares, y que con mantenernos dentro del terreno de nuestras ideas el error era imposible [124]. Contra este abstraccionismo abusivo, cuyo desenlace lógico fué el idealismo, el existencialismo siente ansias de ponerse en contacto con la realidad. Cuando Kierkegaard se enteró en 1841 de que Schelling pretendía sustituir la filosofía de Hegel con otra más realista, se trasladó inmediatamente a la capital de Prusia para escucharle. He aquí cómo anota en el diario sus impresiones:

"Estoy contento, inefablemente contento, de haber escuchado la segunda lección de Schelling. Durante mucho tiempo he gemido; y las ideas han estado gritando calladamente dentro de mí durante mucho tiempo; cuando pronunció la palabra 'realidad', 'relación de la filosofía con la realidad', brincó alegremente el fruto del pensamiento en mí como en Isabel. Recuerdo exactamente casi todas las palabras que dijo desde este momento. Tal vez aquí haya claridad. Esta única palabra me evoca todos mis sufrimientos y dolores físicos" [125].

Todo el intento, pues, del existencialismo, es construir una metafísica más experimental, que no se contente sólo con las fórmulas estereotipadas y frías que fueron elaboradas en otro tiempo como fruto de largas y finas vivencias experimentales; sino que analice el proceso vital por el que la experiencia ha cristalizado en esas abstracciones para hacer resaltar toda la evidencia que de ellas se desprende. Para ello hay que evitar dos escollos: uno es el de la excesiva claridad y otro el de las deducciones apriorísticas. Hay algunos autores que por el prurito de la claridad escamotean las dificultades de la realidad y sólo presentan el aspecto fácil de las cosas. El resultado de este método es el de la su-

---

[124] *Joannes Clericus. Logica Ontologia et Pneumatologia*, 1692, p. 3.
[125] *Die Tagebücher* (trad. alem. de Th. Haecker), München, 1949², p. 134.

perficialidad. Esto no puede aquietar a los espíritus serios, que buscan la claridad hasta donde pueda encontrarse, pero que no pretenden hacer de la filosofía una ciencia matemática a lo Descartes, sino que se encaran con la realidad en toda su óntica complejidad. Saben que disponen de un instrumento de trabajo limitado y no se asustan cuando descubren zonas del ser a las que el entendimiento tiene que acercarse con toda la prudencia de quien no está seguro de pisar terreno firme. Saber distinguir entre lo probable y lo cierto, y no proponer las verdades probables con la seguridad de las ciertas es señal de gran sabiduría. Es admitir la realidad sin adulterarla, con sus luces y sombras, con sus claridades y sus misterios.

El segundo escollo que hay que evitar es el del apriorismo. El resultado de largas investigaciones científicas suelen ser ciertas fórmulas magistrales cargadas de sentido que sólo sabrán interpretar los que hayan seguido paso a paso la génesis de aquellas elucubraciones. Al llegar a estas fórmulas existe la tentación de seguir el vuelo del pensamiento que facilísimamente salta de una idea a otra de espaldas a la experiencia, sin haber tenido la prudencia de comprobar esas consecuencias con el proceso empírico que debía acompañar siempre todos sus pasos. Esto suele ser muy frecuente en la interpretación histórica. Al exponer la sentencia de un autor corremos el peligro de mezclar conclusiones nuestras con las frases del autor, sobre todo si vamos con el prejuicio de su refutación y no tenemos la serenidad suficiente para ir siguiendo la mente del autor. Esto nos dará una exposición hábilmente preparada para la réplica, pero comprometerá también nuestro sentido de objetividad y de fidelidad a la historia. Algo de esto puede ocurrirnos en la interpretación de la realidad. Es muy fácil dejarse arrastrar por el brillo de una síntesis sistemática en la que se refleje toda la potencia intelectiva de un genio. Pero quizá no lo sea tanto el ir comprobando pacientemente nuestras conclusiones con una experimentación vivencial de la realidad. En este sentido el existencialismo supone un gran esfuerzo, de éxito poco feliz en algunos de sus resultados, pero laudable en su conato de marchar siempre al brazo de la experiencia concreta.

Quede, pues, como consecuencia que tanto el antiobjetivismo de los existencialistas, como el reconocimiento de los misterios del conocer, como su metafísica de la experiencia concreta, pueden recibir un sentido ortodoxo dentro de la filosofía tradicional, y, depurados de los extremismos que revisten en ciertas frases de los existencialistas, no se opondrían a una recta teoría de la abstracción.

Pero ¿no parece contradecir a la abstracción una metafísica de la

experiencia concreta e individual? Lo individual nunca podrá tener el sentido de universalidad que exige la abstracción. Con esto hemos tocado el punto vulnerable del existencialismo en la materia que tratamos de estudiar. Todos los existencialistas están de acuerdo en admitir la abstracción. La mayoría de nuestros conocimientos vulgares son generalizaciones abstractivas. Las ciencias, con una orientación pragmática de dominar sus objetos, echan mano de la misma universalización para sus leyes físicas. Pero el ser, nos dicen todos los existencialistas, no puede ser captado en la frialdad de esa generalización objetiva y despersonalizada. Al ser hay que descubrirlo en la concreción de mi propio existir humano.

Mas esta vivencia existencial, captada en un ser contingente, corre un doble peligro: el del subjetivismo y el del aprisionamiento en lo contingente. En cuanto al subjetivismo se puede insistir tanto en lo individual que mi experiencia no pueda tener derechos universales. Algo de esto apuntaban Kierkegaard y Jaspers. Tanto acentúan la inefabilidad de la revelación personal del ser y la libertad de la interpretación de las cifras, que no nos queda más recurso que o el silencio o la anarquía en la construcción de tantas metafísicas como individuos. Es evidente que no es ésta la actitud de todos los existencialistas. En Sastre y Heidegger hay un intento positivo de establecer la ciencia del ser, válida por lo tanto como ciencia para todos los hombres. Y en todos, si no existe la pretensión de una experiencia universal, al menos subyace en sus escritos el deseo de cierta universalidad metodológica, de tal modo que todos siguiendo su camino puedan llegar a la experiencia personal. Pero si son fieles a su procedimiento fenomenológico de descripción y análisis de las situaciones existenciales concretas, lo individual nunca podrá adquirir el carácter de lo universal, a no ser que se le permita al entendimiento el acceso al terreno de las esencias, no a una esencia acabada que destruiría su perfectividad contingencial, sino a una esencia estructurada en sus líneas fundamentales que determine el campo de sus posibilidades evolutivas. Sólo así es posible el paso de una ciencia analítica meramente descriptiva a una metafísica de valor universal.

El segundo escollo es el del contingentismo. Sartre ha naufragado en él. De Heidegger aún no sabemos si ha vislumbrado la tabla de salvación. Kierkegaard y Jaspers sintieron toda la asfixia desesperante y angustiada de su contingencia, y en medio de convulsiones agónicas vislumbraron algo que no acaba uno de ver si son delirios de un moribundo, o cenestesias inefables semiinconscientes ante un más allá que

no se sabe a punto fijo lo que es. El único que ha sabido descubrir en el contingente su proyección hacia el Trascendente es G. Marcel; mas para eso ha tenido que rebasar el criterio de la pura revelación fenomenológica echando mano del "pensamiento metafísico" [126].

He aquí, pues, para terminar, cómo quedan en el existencialismo los elementos que hemos exigido para una teoría de la abstracción del ser. En la línea del ser, a excepción de Heidegger y Sartre, todos admiten la bipolaridad contingente e Infinito. El nexo entre ambos queda gravemente comprometido en el agnosticismo que rodea al Trascendente. En la línea del conocimiento, con todos los valores positivos que antes hemos registrado, podríamos encontrar un doble obstáculo a la abstracción del ser; el antiobjetivismo, si esfuma totalmente el contenido conceptual; y el método fenomenológico, si impide al entendimiento volar en la dirección de una síntesis conceptual que rebase los límites de la experiencia concreta basándose en la reflexión dinámica imbricada en las esencias de las cosas [127].

SALVADOR GOMEZ NOGALES S. I.

Facultad de Chamartín.

---

[126] *Positions et Approches*, l. c., p. 27.

[127] Este trabajo fué presentado en forma de comunicación y leído en el Congreso de Filosofía convocado en Roma por la Universidad Gregoriana en el mes de octubre de 1953 con motivo del IV centenario de su fundación.

LA CIENCIA MODERNA Y EL PROBLEMA DE LA CREACION

ACTITUD DE LA CIENCIA CLASICA

"El problema del origen del mundo ha preocupado siempre a los hombres pensadores; es imposible contemplar el espectáculo del universo estrellado sin preguntarse cómo se ha formado". Es la primera aserción de Henri Poincaré, uno de los mayores genios matemáticos de todos los tiempos, en su clásico tratado *Leçons sur les Hypothèses Cosmogoniques*. De hecho, la historia de las antiguas culturas y civilizaciones nos ofrece ya al principio de sus capítulos, dedicados a los distintos pueblos y razas, la imagen antropomórfica del origen y formación del cosmos, característica de cada uno de ellos, como estrechamente ligada con los *mitos y creencias religiosas* en él dominantes. Más aún, con frecuencia semejantes cosmogonías precientíficas avanzan de la mano con las más variadas y raras teogonías: así acontece, por ejemplo, en la leyenda babilónica, en la japonesa, en la germánica antigua. Describen por lo común el comienzo de la naturaleza inanimada y viviente por la acción de una o más deidades o demiurgos, a partir de un caos preexistente, cuya sustancia primordial es muy de ordinario el agua, pero sin precisar el origen de la misma: no aparece el concepto de creación propiamente dicha, si no es—a juicio de muchos—en los *Yasnas* o himnos sacrificiales de la religión iránica antigua. Es en el relato del Génesis, el primero de los libros sagrados de los judíos, en donde la narración del origen del mundo alcanza, tanto en el contenido como en la expresión, un grado de sublimidad por ningún otro pueblo igualado. Sobre el fondo de las ideas cosmogónicas dominantes en su medio, Moisés pone de relieve la acción creadora de Yahvé, fundamento de su dominio esencial y absoluto sobre todo el universo: "Al principio creó Dios el cielo y la tierra".

No menos numerosos y fuertes son los lazos que unen el problema del origen del cosmos con la *filosofía*, que, hija de la inquietud humana ante

los enigmas del universo, aspira a integrar todos sus conocimientos en un sistema único que ofrezca la explicación última de todas las cosas. No nos detendremos en señalar la trayectoria seguida en este aspecto, ya desde sus orígenes, por la filosofía accidental: es curiosamente quebrada y zigzagueante. Recordaremos que, aun cuando en su maravilloso diálogo *Fedro,* por la existencia del ser contingente prueba la existencia del Ser necesario, parece indudable que el divino Platón ignora que Dios sea el creador del mundo; su causalidad eficiente se limita a que de los elementos preexistentes formó el cosmos y le infundió un alma inmortal. Más oscura es la actitud de Aristóteles: mientras un grupo de intérpretes pretende que el Primer Motor Inmóvil mueve todas las cosas a sus fines teleológicamente, por su Bondad infinitamente amable, creen otros muchos que diversos pasajes de sus obras permiten concluir que el Estagirita conoció y enseñó la producción *ex nihilo sui et subiecti,* pero que por la dificultad del argumento no lo trató detenidamente (1).

La filosofía cristiana, por el contrario, ya desde su cuna ha hecho de la tesis creacionista una de las columnas fundamentales de su grandioso edificio. Ni es de maravillar, pues que sólo ella establece debidamente la trascendencia y la inmanencia de Dios respecto de los seres del cosmos, así sensible como espiritual: "la notion de création se trouve ainsi dominer toute la pensée philosophique", ha escrito Jolivet (2). Por lo demás, se trata de una verdad revelada, contenida expresamente en las Escrituras, profesada en todos los Símbolos de la fe, enseñada a una voz por la tradición católica y definida por el magisterio infalible de la Iglesia. Empero, como es sabido, los escolásticos medievales no se muestran conformes en la valoración del papel de la razón humana frente a esta verdad. Así, para S. Alberto Magno la razón es impotente para demostrar con sus solas luces la verdad de la creación, por ser ésta una obra *milagrosa*—así escapa a las investigaciones del entendimiento—y *divina* —participante de la trascendencia del ser de Dios, y por ende incognoscible—. S. Buenaventura reconoce que el problema puede también plantearse *a parte creaturae;* declara, con todo, que si bien este camino permite llegar a la existencia de un principio causal, deja intacta la problemática de la creación, que lo es de la dependencia absoluta de las cria-

---

[1] El P. G. M. Manser, O. P., en su estudio *Die Weltschoepfung,* resume en tres puntos la posición del sumo filósofo griego: 1.° Ni ha afirmado ni ha negado la Creación, pues no la conocia; 2.° La Creación no contradice a los principios metafísicos aristotélicos; 3.° En éstos está contenida como lógica consecuencia (*Divus Thomas,* Friburgo, 1931, p. 3-27).

[2] *Aristote et la création.* "Revue des sciences philosophiques et theologiques", 1930, página 232.

turas respecto a esta causa primera: también él se coloca y se mueve en el plano meramente teológico. Es Santo Tomás el primero que no se limita a dicho método: para él la creación de la materia cósmica no es sólo objeto de la fe, mas también de demostración racional. La contingencia y limitación de las cosas mundanas es la razón más profunda para que hayan de ser producidas *ex nullo praesupposito;* pensamiento que capta del modo más íntimo posible la relación de las criaturas a su Autor, y toda la teología natural del Angélico. De ahí el interés sumo que éste muestra por la doctrina creacionista, de la cual se ocupa, no sólo en sus grandes obras—*In libros Sententiarum, Summa theologica, Summa contra gentes*—, sino también en estudios especiales, opúsculos y quodlibetos (3).

Todavía fué más definitiva y profunda la división, que se ha prolongado hasta la neoescolástica, acerca de la demostrabilidad racional del comienzo temporal del cosmos. Cierto que ha existido siempre unanimidad respecto del hecho, contenido en las fuentes de la revelación y definido como dogma de fe—según el común sentir de los teólogos—en los concilios Lateranense IV y Vaticano (4). Si pues recorremos hacia atrás con el espíritu el curso de los siglos, llegaremos a un instante que es el principio del tiempo llamado *interno* o *real* del universo corpóreo, en oposición al tiempo *absoluto* o *ideal,* ente de razón que fluye sin comienzo y sin fin, y que contiene y recibe en sí al primero. Al tiempo interno se refiere S. Agustín en el libro XI de su obra *De civitate Dei,* cuando dice: "Sin duda el mundo no ha sido creado *en* el tiempo, sino *con* el tiempo. Antes del mundo no podía haber tiempo". De entrambos tiempos habla el Doctor de Aquino con su acostumbrada lucidez y perspicuidad: "Nec ante mundum fuit tempus reale, sed solum imaginarium, prout scilicet nunc possumus imaginari infinita temporum spatia aeternitate exsistente potuisse revolvi ante temporis inceptionem" (5).

---

[3] Un examen completo de esta cuestión histórica ofrece la monografía de A. ROHNER: *Das Schoepfungsproblem bei Mosen Maimonides. Albertus Magnus und Thomas von Aquin,* Muenster, 1913.

[4] *Denzinger,* n. 428 y 1.783. Por esto suenan a novedad, y aun a audacia, algunas expresiones del P. SERTILLANGES al enjuiciar los textos escriturísticos y conciliares: "Si la posición que Santo Tomás dice que puede sostenerse en filosofía fuese mencionada en nuestros documentos religiosos y excluída, no cabría duda alguna. Mientras esto no tenga lugar, dudo, y no condenaría al físico que dijese: No hay límite en la regresión del curso de los fenómenos, ya que todo fenómeno se explica por otro antecedente del cual procede..." (*L'idée de création et ses retentissements en Philosophie,* París, 1945, p. 19).

[5] *De potentia, q. 3, a. 18, ad 2um.*

La falange de los adversarios de la posibilidad de la creación *ab aeterno* de nuestro cosmos es distinguidísima, así por el número como por la autoridad de los nombres que la integran, y que van desde Alberto Magno, Buenaventura y Enrique de Gante—en el siglo XIII—, hasta Tongiorgi, Palmieri y T. Pesch—en tiempos recientes—, pasando por Toledo, Valencia, Silvestre Mauro y otros muchos, en los siglos intermedios. Una fuente primera de argumentos han creído descubrirla algunos de ellos en las propiedades, a su juicio falsas y contradictorias, que habría que atribuir a la multitud infinita de seres sucesivos, esencialmente vinculada con el origen eterno de la materia cósmica. Otras dificultades propuestas por los finitistas reconocen otra raíz: la hipótesis de la eternidad del universo implicaría la negación formal de su creación, puesto que en una serie infinita de seres engendrados sucesivamente no sería posible señalar uno que hubiese sido el objeto inmediato del acto creador. En cambio, en la primitiva escolástica se recurría con preferencia al pretendido absurdo que encierra el concepto de criatura eterna: es el elemento esencial de la argumentación de Alberto y Buenaventura, quienes siguen en esto la línea de muchos Santos Padres. "Atribuir a la criatura, producida *ex nihilo*, la eternidad, es enunciar una contradicción"—sienta el primero en *I Sent., d. XLIV, B. a. 1 ad 1*—. Y el Doctor Seráfico no vacina en afirmar: "Decir que el mundo es eterno o producido desde toda la eternidad, sosteniendo que todas las cosas han sido producidas de la nada, es totalmente contrario a la verdad y a la razón; y esto hasta tal punto, que no creo que ningún filósofo, ni aun el ingenio más menguado, haya llegado a afirmarlo" (6).

También la fracción opuesta, cuyo abanderado es el Doctor de Aquino, puede gloriarse de contar con muchos filósofos y teólogos de insigne saber y autoridad: baste recordar a Capréolo, Cayetano, Suárez, Vázquez, Juan de Santo Tomás, Conimbricenses, Complutenses, etcétera. Como en otro tiempo San Agustín, empieza el Angélico por establecer que "la cuestión fundamental estriba—así en el *De aeternitate mundi*—en saber si existe o no una oposición intrínseca entre los dos conceptos de ser creado por Dios *secundum totam suam substantiam*, y

---

[6] *II Sent., d. 1, p. 1, a. 1, q. 2.* Muy recientemente—1949 y 1950—Monseñor Pier Carlo Landucci, Profesor en el Pontificio Ateneo Lateranense, ha promovido en la revista *Divus Thomas*, de Piacenza, una encuesta acerca del argumento: "¿Se puede demostrar filosóficamente la temporalidad y la finitud dimensiva del Universo material?" En ella han tomado parte ilustres profesores y cultivadores de los estudios filosóficos y científicos, pero no se ha llegado a una conclusión definitiva.

carecer de principio de duración". Y responde que la idea de creación es esencialmente una cuestión de dependencia del ser, y si se añade a esto la idea de novedad es para referirse al hecho admitido por los cristianos, no a un derecho que toque a la esencia misma de la creación (7). Sea cual sea su duración *a parte ante*, perpetua o temporal, la criatura merece realmente este nombre si, según la totalidad de su ser, ha sido producida por Dios sin el concurso de ninguna causa material preexistente: tal es el concepto adecuado de creación. Así, para Santo Tomás, la tesis de la temporalidad del mundo, aunque verdadera por la autoridad de las Escrituras, no puede presentar argumentos racionales decisivos; más aún, declara que los aducidos por el Doctor franciscano son flojos—*debile est*—, tibios o lánguidos—*tepidum est*—, ligeros—*leve est*—, poca cosa—*parum est*—, en fin, nada—*nihil est*.

¿Bastará, empero, esta ausencia de incompatibilidad lógica entre los conceptos de *creación* y de *eternidad*, aun supuesta sólidamente probada para permitirnos concluir a la posibilidad de la creación eterna del *mundo actual*? Es obvio que no, toda vez que en el estado concreto del ser producido de la nada podrían existir para ello obstáculos que su estado abstracto no implica por necesidad. Y así vemos que los propugnadores de la no repugnancia de la creación *ab aeterno* se dividen entre sí: mientras unos juzgan que repugna tal creación tratándose de seres sucesivos, pero no si se habla de seres permanentes, defienden otros que es contradictoria la producción eterna de cualesquiera seres que importase formal o equivalentemente una multitud *actu* infinita, verbigracia, de generaciones humanas.

En realidad, la postura adoptada por el Aquinense en la difícil cuestión del origen temporal de nuestro cosmos, expuesta sobre todo en la *Suma Teológica*—I, q. 46, a. 1 y 2—y en el *Comentario al libro segundo de las Sentencias*—d. 1, q. 1, a. 5—, no puede ser ni más clara ni más prudente desde el punto de vista filosófico. Las opiniones de los antiguos filósofos gentiles, que sostenían la eternidad de la materia, son rechazadas por falsas y heréticas; las razones aducidas por Aristóteles no son demostrativas *simpliciter*, sino sólo *secundum quid*, esto es, en cuanto rebaten los argumentos en favor de la temporalidad, presentados por otros pensadores griegos. A la solución propuesta por los teólogos contemporáneos suyos, que la temporalidad del universo es demos-

---

[7] "Dicendum quod de ratione aeterni est non habere durationis principium; de ratione vero creationis habere principium originis, non autem durationis; nisi accipiendo creationem ut accipit fides" (*De potentia, q. 3, a. 14, ad 8*[um]).

trada apodícticamente por la razón, responde modesta pero firmemente: "non credo, quod a nobis possit sumi ratio demonstrativa ad hoc", toda vez que los argumentos que se ofrecen han sido ya conocidos y refutados por los propugnadores de la eternidad del mundo. De aquí que el Doctor Común abrace la tercera opinión, la cual profesa que todo lo que no es Dios ha comenzado, pero que la razón humana no puede demostrar con certeza el principio en el tiempo del cosmos material, que ha de ser afirmado y creído en virtud de la revelación. ¿Niega Santo Tomás todo valor a las razones empleadas por los finitistas o temporalistas? Cierto que no, puesto que habla de "rationes probabiles vel sophisticae ad utrumque". Lo que no tolera es que se presenten como apodícticas y ciertas, y da la razón de esta indemostrabilidad: de hecho la naturaleza de una cosa varía según se la considere en el estado incoativo o en el perfecto, y así no podemos razonar acerca de la producción del universo, basándonos en la aparición de las cosas en un universo ya constituído. Y a fuer de prudente apologeta avisa que hay que proceder con suma cautela, "ne forte aliquis, quod fidei est, demonstrare praesumens, rationes non necessarias adducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus existimantibus nos propter hujusmodi rationes credere quae fidei sunt" (8).

Así, por verse rodeado de filósofos aristotélicos partidarios de la eternidad del mundo, Santo Tomás, que creía con toda su alma—por ver en ello un artículo de la fe católica—en la realidad de un comienzo del mundo, por siete veces se ocupa en sus escritos en demostrar que semejante comienzo no se prueba ni se puede probar. Y al preguntarse, en el terreno puramente hipotético, cuál de los dos puntos de partida es más favorable a la demostración de la existencia de Dios Creador, si el supuesto de la eternidad del cosmos o el de su finitud temporal, responde que en este segundo caso la demostración resulta más fácil y más clara, pero que tiene mayor eficacia la que arranca de la supuesta eternidad de la materia. Esta última, en efecto, vale así para los infinitistas como para sus adversarios, puesto que se funda en la naturaleza misma de la materia y del movimiento. "Via efficacissima ad probandum Deum esse

---

[8] *Sum. theol. I, q. 46, a. 2.* No creemos inútil hacer notar que la actitud adoptada por el Santo Doctor no parece, con todo, deber considerarse como meramente negativa del valor apodíctico de las pruebas dadas por los adversarios. En la edición parmense de las obras del Santo, al enunciar la *Tertia positio*, a la cual se adhiere—*huic positioni consentio*—, aparece este inciso: "sed tamen Deus potuit ab aeterno res produxisse" (*II Sent., d. I, q. 1, a. 5*). Esta misma preferencia se muestra, a nuestro juicio, tácitamente, pero con suficiente claridad, en todo el modo de plantear y tratar tan delicado y grave problema.

est ex suppositione aeternitatis mundi, qua posita, minus videtur esse manifestum quod Deus sit. Nam si mundus et motus de novo incepit, planum est quod oportet poni aliquam causam quae de novo producat mundum et motum": así leemos en *Summa contra Gentiles, l. I, c. 13* (9).

Hoy, después de siete siglos transcurridos desde aquellos profundos estudios y elevadas discusiones entre los príncipes de la escolástica medieval, y consumido un caudal enorme de energías intelectuales de parte de sutiles ingenios metafísicos para demostrar con evidencia la creación del mundo en el tiempo, parecen conservar todavía su actualidad y valor en el campo de la filosofía cristiana las aseveraciones decretorias del Angel de las Escuelas: "Mundus non semper fuisse sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest... Unde demonstrari non potest quod homo, aut caelum, aut lapis non semper fuit... Unde mundum incepisse est credibile, non autem demonstrabile aut scibile"... Conviene, sin embargo, que el filósofo y el teólogo católicos conozcan la actitud de la ciencia y de los científicos ante el problema de la Creación.

* * *

Desde luego, la historia del pensar científico a lo largo de la Edad Moderna atestigua que todas las inteligencias no mediatizadas por prejuicios filosóficos, o bien han reconocido que la cuestión del origen temporal del mundo trascendía los límites de las ciencias de la naturaleza, o bien, consecuentes con sus ideas religiosas, no han vacilado en profesar la doctrina cristiana en este punto como plenamente compatible con el espíritu científico. Es lo que vemos en los fundadores y corifeos de las modernas ciencias. Nicolás Copérnico, por ejemplo, en la introducción a su libro *De revolutionibus orbium caelestium,* se pregunta: ¿Cómo se podrá contemplar el orden maravilloso con que nuestro Dios gobierna el universo sin sentirse movido a una vida ordenada, a practicar toda

---

[9] El texto ofrecido por la generalidad de las ediciones, y usado por el Cardenal Billot en su artículo "De Deo prima causa efficiente, exemplari et finali universi" (*Gregorianum,* 1920, pp. 3-10), reza así: "Via efficacissima ad probandum Deum esse, est ex suppositione novitatis mundi. Non autem sic, ex suppositione aeternitatis mundi, qua posita, minus videbitur esse manifestum quod Deus sit". Pero esta lección ha sido corregida en la edición leonina, por no ser conforme con los mejores códices, según lo ha puesto de manifiesto el director de dicha edición, P. Suerdmondt, O. P., en *Angelicum* (1930, pp. 253-257). Esta corrección está plenamente favorecida por el libro VIII *Physicorum, lect. 1,* en donde se dice: "Haec enim via probandi primum principim esse, quae utitur aeternitate mundi, est efficacissima, cui resistere nemo potest. Si enim mundo et motu exsistente sempiterno, necesse est ponere unum primum principium, multo magis sempiternitate eorum sublata".

suerte de virtudes, a mirar ante todo y en todo al Criador del mismo, fuente de toda bondad?" Para Kepler, el legislador de nuestro sistema solar, Dios es el "Creator, geometriae fons ipsissimus, et ut Plato scripsit, aeternam exercens geometriam"; así escribe en su *Harmonices mundi.* La fe de Newton prorrumpe en expresiones como éstas: "Este bellísimo conjunto integrado por el sol, los planetas y los cometas—leemos en el escolio general que cierra sus *Philosophiae naturalis principia mathematica*—no puede reconocer otra causa que el consejo y la voluntad de un Ser inteligente y poderoso... Puesto que toda partecita del espacio existe siempre, y todo momento indivisible de la duración existe doquiera, no puede ciertamente ser que el Criador y Señor de todas las cosas no exista nunca y en ningún lugar". Christian Huygens, en su escrito póstumo, *Kosmotheoros,* afirma: "Precisamente para manifestación de la providencia y admirable sabiduría de Dios, Creador de todos estos mundos, aportaremos variadas consideraciones; así nuestro estudio saldrá al paso de quienes sostienen y propagan opiniones falsas como la del origen de la tierra por el concurso fortuito de los átomos, o la de su existencia necesaria y eterna". Basten los testimonios de estos grandes matemáticos, físicos y astrónomos, a los que las ciencias exactas de la Naturaleza reconocen por padres. Con ellos concuerdan plenamente los Volta, Cauchy, Ampère, Leverrier, Secchi, Maxwell, W. Thomson y tantos otros científicos de fama de los siglos siguientes (10).

En abierta oposición a semejante actitud espiritual, la sola sincera y lógica, un gran número de hombres de ciencia de los siglos XIX y XX, inficionados por el agnosticismo, el positivismo y el neopositivismo, se aferran en que esta cuestión es del número de aquellas que la razón humana no puede resolver, por pertenecer no a la ciencia, sino a la *fe,* es decir, según ellos, a la fantasía y al sentimiento. Su lema es el *ignoramus, ignorabimus* del fisiólogo mecanicista Du Bois-Reymond, en sus célebres conferencias acerca de los enigmas del universo y de los límites del conocimiento de la Naturaleza. Su dogma fundamental es, con frecuencia, el llamado "principio de la causalidad cerrada de la Naturaleza"—*Prinzip der geschlossenen Naturkausalitaet*—, según el cual únicamente causas

---

[10] Un reciente investigador, J. REINKE, en un estudio *Naturwissenschaft un Religion* (1907), dice: "El teísmo en la ciencia natural, o si se prefiere en la filosofía de la Naturaleza, está basado en la concepción básica, que una antigua fórmula ha revestido en la palabra tan sencilla como sublime: Creo en Dios, Creador Omnipotente del cielo y de la tierra. Semejante confesión acompaña a los científicos teístas, no como un resto del tiempo de su ingenua fe infantil, sino que es el resultado de todo su pensar y juzgar científico. Esta persuasión han manifestado los más insignes investigadores de la Naturaleza de todos los tiempos".

del mismo orden pueden influir entre sí, por lo que todos los objetos y sucesos de la vida del hombre y de la naturaleza inanimada deben ser explicados por causas naturales, con exclusión de todo factor y elemento supramundano. Admitir, por tanto, una intervención de Dios en forma de *creación*, milagro, revelación, es anticientífico. Estos y parecidos problemas no pueden resolverse por los métodos de las ciencias positivas de la Naturaleza—observación, experiencia, cálculo matemático—, y así carecen de todo sentido—son *sinnlos*—: pertenecen, a lo más, a la especulación metafísica, apellidada por el neopositivista Ph. Frank "el opio de la ciencia". "El postulado del que la física no puede desviarse sin destruirse a sí misma—se enuncia en *Kultur der Gegenwart*, I, 6 (1908), 405—es éste: el mundo físico forma una totalidad causal cerrada en sí misma; no hay que admitir intervención ninguna procedente de otra esfera, de un mundo no físico, ninguna explicación de procesos físicos por parte de fuerzas que no puedan constatarse e investigarse con los medios de la física."

Simultáneo a este cientismo agnóstico y positivista, y no poco emparentado con él, fué desarrollándose y ganando terreno entre los científicos de los últimos decenios del pasado siglo y primeros lustros del actual el materialismo, dogmáticamente negador así del dualismo antropológico materia-espíritu como del cosmológico Dios-mundo. Sus representantes—entre los que figuraron nombres de verdadera solvencia científica, como Virchow, Tyndall, A. v. Humbold, Du Bois-Reymond—llevan el principio antes citado hasta el más exagerado radicalismo: para ellos, atribuir el origen del universo a la acción creadora de Dios no sólo es anticientífico, sino también absurdo, pues no existe ser alguno fuera de la materia necesaria y eterna. "Nosotros, los naturalistas—dogmatizaba el zoólogo Plate, apóstol ferviente del monismo materialista—, decimos: la materia existe; de la nada no puede salir cosa alguna; luego la materia es eterna; no podemos admitir la creación para la materia. Semejante hipótesis no sería ninguna explicación; sería, a lo más, sustituir un interrogante por otro" (11). Y el físico inglés J. Tyndall se atrevía a declarar: "No existe ningún criador, porque es imposible representarnos distintamente su acción. Y quisiera saber cómo está formado: si tiene brazos y piernas; si no los tiene, expliquenme claramente cómo un ser sin brazos ni piernas puede fabricar con tanta perfección. Si me prueban que Dios obra, yo les pediré que me den de esa acción divina una representación mental. Si eso no pueden, causa perdida, pues nada hay

[11] *Ultramontane Weltanschauung und moderne Lebenskunde*, 1905, p. 55.

que no pueda ser representado" (12). A tales absurdos de conceptos y excesos de lenguaje pudo llevar el apasionamiento—hoy relegado a la sola Rusia soviética—por la causa materialista.

A los dos grupos precedentes, para los cuales el hecho de la creación es imposible y absurdo su concepto, añádese un tercero formado por subjetivistas e idealistas más o menos exagerados. A primera vista nada tan paradójico como el físico, el cual consume su tiempo y sus energías en la observación y la experiencia sobre cuerpos y procesos materiales, en la aplicación del instrumental matemático al descubrimiento y formulación de leyes en el mundo corpóreo, en la invención y examen de hipótesis y teorías para explicar los misterios del macrocosmos y del microcosmos..., y que, sin embargo, hace profesión de un subjetivismo que reduce los cuerpos y el cosmos a un *ignotum x*, o de un idealismo para el cual el llamado mundo externo se identifica con el sujeto cognoscente. Con todo, es preciso reconocer la realidad, nacida del influjo de aquellos falsos sistemas filosóficos sobre un sector, no grande por fortuna, del actual pensamiento científico. A él pertenece el sabio matemático y astrónomo Sir Arturo Eddington, cuyos son estos fragmentos: "Hoy no invitamos al ingeniero para que nos construya el mundo sin sus materiales, sino que nos dirigimos al matemático para que nos lo edifique sin los suyos. Sin duda alguna este último ve las cosas desde más arriba que el ingeniero; pero tal vez no está igualmente obligado a tener una fe sin reservas en la creación. En física nos ocupamos de un mundo simbólico..." (capítulo X). "La derivada hamiltoniana posee precisamente esta suerte de propiedad que hace de ella en nuestro espíritu un agente activo frente a una extensión pasiva del espacio y del tiempo; la diferenciación hamiltoniana es virtualmente el símbolo de la creación de un mundo activo sacado del caos. El milagro de la obra creadora no está en la oscuridad del pasado, sino que reina incesantemente por obra del espíritu consciente" (cap. XI) (13). Y Sir James Jeans, físico y cosmógono, no vacila en afirmar: "Lo mejor para representar el cosmos, aunque esta representación sea imperfecta e inadecuada, es mirarlo como formado de pensamiento puro; el pensamiento de lo que, a falta de una palabra más adecuada, debemos llamar un pensador matemático... Si el universo es un universo de puro pensamiento, su creación debe también haber sido un acto de pensamiento. En realidad, el carácter finito del tiempo y del espacio casi nos fuerzan, por sí mismos, a representarnos la creación como

---

[12] Cfr. P. JUAN MIR, S. I., *La Creación*, vol. I, p. 200, Madrid, 1903.
[13] *The Nature of the Physical World*, London, 1928.

un acto de pensamiento" (14). No puede negarse que en todo esto hay, por lo menos, mucha niebla y oscuridad mental.

* * *

Precisamente durante el período en que la pujanza del soberbio cientismo, ya positivista, ya materialista—el sello subjetivista e idealista es de más reciente cuño en la ciencia—, alcanzaba su culminación, iba fraguando la plataforma sobre la que se edificaría una argumentación científico-filosófica en favor de la creación del cosmos en el tiempo. Al lado del primer principio de la termodinámica o *ley de la conservación de la energía*, propuesto y formulado en 1842 por J. R. Mayer, y casi inmediatamente después por Joule (1843) y Helmholtz (1847), era levantada la segunda columna básica de la física ochocentista, el llamado segundo principio de la termodinámica, y también *ley de la dispersión o degradación de la energía* o—más concreta y científicamente—*ley de la entropía*. Ya a partir de 1850 ha enunciado Rodolfo Clausius su axioma—así llamado por Poincaré—bajo formas cada vez más precisas y exactas: "El paso del calor de un cuerpo más frío a otro más caliente no puede tener lugar sin compensación"; "los procesos positivos—naturales o espontáneos—son siempre posibles sin necesidad de compensación, mientras los negativos—artificiales o provocados—no se ofrecen por sí mismos, sino que sólo pueden desarrollarse acompañados de un proceso positivo por lo menos equivalente"; "en todo sistema cerrado la entropía, o permanece constante—en los cambios de estado reversibles—, o aumenta de valor—en los irreversibles—, pero nunca puede disminuir". Y pues la imponente marcha que en la naturaleza observada convierte toda energía en calor, y en calor a la más baja temperatura posible, no puede ser en modo alguno detenido por procesos—sumamente raros y extraordinariamente débiles—que siguen la dirección opuesta, pudo Clausius formular el resultado de su investigación: "en todo sistema que ni recibe ni cede energía, la entropía tiende a un máximo".

El último y definitivo paso en la marcha triunfal de la validez del segundo principio, es decir, la generalización y aplicación del mismo al cosmos tomado en su conjunto, fué dado por W. Thomson en 1852, y luego por Helmholtz en 1854. Clausius, por su parte, formuló en 1865 el doble enunciado tantas veces repetido: "La energía del universo es

---

[14] *The Mysterious Universe*, Cambridge, 1930, cap. V.

constante: su entropía tiende a un valor máximo". Dos años más tarde, en su obra *Ueber den zweiten Hauptsatz der mechanischen Waermetheorie,* escribía: "Ha sido descubierta una ley de la Naturaleza, la cual permite deducir con certeza que el cosmos no sigue un curso circular, sino que su estado cambia siempre en la misma dirección, y así tiende a un estado límite final." Este estado último, al que necesariamente tiende el mundo corpóreo por el juego de sus fuerzas naturales, lo será de *equilibrio térmico,* en que no será ya posible proceso alguno—físico, químico, vital—, ni se dará ningún intercambio de energía entre los cuerpos. Será un estado de perpetua rigidez y paralización energéticas, justamente llamado "muerte calorífica del mundo" (15).

Ya en 1875, el filósofo alemán G. von Hertling, en su estudio *Ueber die Grenzen der mechanischen Naturerklaerung,* y en 1876 el célebre astrónomo italiano P. Angel Secchi, S. I., en dos famosas conferencias sobre la grandeza del cosmos, habían anunciado expresamente la posibilidad de demostrar el origen del mundo por creación, partiendo del segundo principio de la termodinámica. En 1893 y 1895, respectivamente, los jesuítas alemanes J. Hontheim y B. Boedder, en sus libros *Institutiones Theodiceae* y *Theologia naturalis,* introdujeron distintamente en la filosofía neoescolástica el llamado "argumento entrópico o entropológico" en favor de la existencia de Dios. Más tarde, apoyados en el mismo sostén científico, que parecía ofrecer todas las garantías de solidez y estabilidad, no pocos cosmólogos católicos—entre ellos Donat, Cotter, Schwertschlager—enunciaron y establecieron la tesis de que "no sólo no es necesario que el mundo exista *ab aeterno,* sino que la razón demuestra suficientemente el origen temporal del mismo". El argumento en su forma más acabada, que conduce no sólo a un Organizador u Ordenador del cosmos, sino a un Creador de la materia, puede formularse así:

---

[15] Las modernas ideas cuánticas y la hipótesis de la expansión del Universo, lejos de oponerse a esta doctrina, la han precisado y confirmado más. Así leemos en *L'hypothése de l'atome primitif,* de G. Lemaître—*Sophia,* 1950, p. 26—: "Desde el punto de vista cuántico, el principio de la degradación de la energía aparece como un principio de pulverización de la energía... La materia existe por paquetes de energía o *quanta* distintos, y en el curso natural de las transformaciones la energía total —siempre constante—se halla repartida en un número cada vez mayor de fragmentos". Y P. Couderc, que en 1930—en la primera edición de *L'Architecture de L'Univers*—rehusaba extender a todo el cosmos el principio del aumento de la entropía, se expresa así en la edición 3.ª (1947): "Desde hace unos veinte años precisa confesar que los descubrimientos astronómicos nos han alejado todavía más del ideal estacionario que yo había tan vivamente deseado... Las apariencias de una evolución en sentido único y muy rápida han aumentado en los últimos doce años. No pretenderé que esto sea satisfactorio para el espíritu, pero, ante todo, conviene considerar los hechos" (p. 126).

"Del segundo principio síguese que el universo progresa sin descanso hacia un estado final de paralización o de muerte térmica. Ahora bien: este fin de la serie de los procesos energéticos del cosmos, considerado en su totalidad, importa el comienzo temporal de la misma. Por otra parte, si el curso del mundo no es eterno, también la materia, *substratum* de los intercambios energéticos, ha comenzado a existir en el tiempo —absoluto—o con el tiempo—cósmico o real—. Luego existe un Creador del universo, el cual o es el mismo *Ens a se*—Dios—, o por lo menos lo supone."

En defensa del nuevo argumento alineáronse ya desde el principio no pocos pensadores y escritores del campo católico—pues en la teología protestante no parece haber ocupado lugar alguno—; los físicos A. E. Haas y L. Dressel, el astrónomo C. Braun, los filósofos Klimke, Gutberlet, Farges, Monaco, Bossmann, Reistaedler, Gatterer, etc.; los apologetas Eymieu, Guibert, Schweltzer, Schanz, Wunderle y otros muchos, en revistas y libros de religión publicados, sobre todo, en los dos primeros decenios de este siglo. En 1920, en la revista *Gregorianum* (1. c.), el cardenal Billot no dudaba en afirmar que "arrinconadas por las ciencias modernas las opiniones que afirmaban o ponían en tela de juicio la posibilidad de un mundo eterno, tenemos hoy en nuestras manos el medio más fácil y eficaz para demostrar la existencia del Ser Supremo, conforme a la enseñanza del doctor Angélico".

Sin embargo, ya muy pronto la hueste de los críticos y adversarios no fué exigua en número ni en autoridad: baste recordar al P. T. Pesch, S. I., que ya en 1892 manifestaba poca fe en las predicciones de la termodinámica acerca del estado físico del mundo, y al P. A. D. Sertillanges, O. P., el cual, en la *Revue Thomiste* (1897), atacaba con preferencia la legitimidad de la extrapolación a todo el universo de la ley de la degradación de la energía. La controversia, que principalmente en Alemania despertó enorme interés en el campo apologético, llegó a su cenit con los ataques profundos y serenos de Al. Mueller y C. Isenkrahe, los cuales obligaron al P. Dressel, S. I., el más autorizado—por su doble carácter de físico y de filósofo—de los defensores de la validez de la prueba en los primeros cuarenta años, a retirarse a posiciones más sólidas y seguras. "No dudo en reconocer—así concluía la elevada discusión—que la ley de la entropía, lo mismo que las restantes leyes energéticas, en cuanto nos es dado hoy por hoy penetrarlas, no proporcionan base suficiente para un argumento perentorio de la existencia de Dios. Por lo demás, nunca he atribuído a la prueba entrópica el valor de los

argumentos metafísicos; sólo la he estimado utilizable como argumento *ad hominem* frente a quienes conceden valor absoluto al segundo principio" (16).

* * *

Y sucedió lo inevitable. En contra de semejante argumentación científicofilosófica, que conducía a un Dios Creador de la materia en el tiempo, la reacción en bloque de los medios impregnados de falsos idearios filosóficos fué rápida y violenta. En tanto que los materialistas—Engels, Haeckel, Littré, Buechner..., y los marxistas pasados y presentes—le oponían su principio supremo o *ley de la sustancia—Substanzgesetz—*, según la cual nada se da fuera de la materia eterna, indestructible, necesaria y, por tanto, increada; los positivistas y agnósticos de todos los matices, obligados muchas veces a reconocer lo absurdo de un mundo eterno, rechazaban, con todo, la creación como irracional y sin sentido para la mente científica. "Al físico le cumple ser materialista—proclamaba Tyndall ante la Asociación Británica en 1876—, porque su ciencia le conduce a descubrir una acción necesaria y no espontánea, transformaciones de la materia y no creación de ella" (17). F. Engels propone su teoría del *Torbellino perpetuo*, para lo cual la materia se mueve en un círculo eterno..., permanece eternamente a través de todas sus transformaciones y ninguno de sus atributos puede perderse (18). Para Haeckel, en su obra *Weltraetsel*, "la ley de la degradación de la energía tiene aplicación tan sólo a procesos particulares, pero no puede extenderse al gran todo del cosmos, pues, de lo contrario, al fin del mundo debería corresponder un principio, consecuencia incompatible con el monismo" (19).

Más recientemente, el físico-químico sueco Svante Arrhénius, inventor de una ingeniosa hipótesis para asegurar el *retorno eterno de los*

---

[16] *Stimmen aus Maria-Laach*, LXXIX, 1910, p. 193. Es, en parte, la misma actitud que, de acuerdo con no pocos escolásticos recientes, propugnamos, como resultado de un examen objetivo de los elementos de la argumentación en nuestro estudio *Valor apologético del segundo principio fundamental de la termodinámica*, publicado en *Estudios eclesiásticos*, XVIII, 1944, pp. 443-500.

[17] *Revue des cours scientifiques*, 1868, p. 107.

[18] *Dialectique de la Nature*, 1950, p. 133.

[19] *Les enigmes de l'Univers*, 1902, p. 283. La postura del materialismo dialéctico de los científicos marxistas actuales puede verse esbozada en el interesante artículo de F. Russo, *Marxisme et Cosmologie* (*Études*, 1952, vol. 273, pp. 387-392). Para J. Dienne "precisa eliminar la perspectiva de una muerte térmica del Universo". P. Labérenne observa que extender el principio de Carnot al Universo todo es una extrapolación. El astrónomo M. SCHATZMANN ha escrito recientemente en *L'Humanité* un artículo con el título *L'Univers n'a pas été créé*.

cielos—duramente criticada por Poincaré—, confesaba abiertamente: "En todo este estudio de las cuestiones cosmológicas me ha guiado el principio de que el universo, considerado en su esencia, ha sido siempre tal como es todavía hoy; materia, energía y vida, sólo cambiaron de lugar en el espacio" (20). El ideal de una generación de astrónomos—escribe P. Couderc—, *ideal dialéctico*, está muy bien resumido en esta frase de Nernst: "Una teoría del mundo, para ser general, debe tomar como punto de partida la noción de estado estacionario, pues que de ninguna manera puede aceptarse una explicación que lleve a la transformación total del mismo en un tiempo finito por muy largo que sea" (21). "El pensador científico—afirma Fr. Noelke en su artículo *Kosmogonische Grundfragen* (22)—no puede declararse satisfecho con la respuesta que da el creyente a la cuestión del curso de los procesos cósmicos, al afirmar que *al principio creó Dios el cielo y la tierra*. Sería infiel al principio básico de la ciencia al refugiarse en un dominio inaccesible a la investigación científica. Cuando se halla ante los límites del conocimiento, no le resta, en cuanto sabio, sino resignarse al *ignoramus*."

Podrían multiplicarse en larga lista los testimonios desfavorables a las bases mismas del argumento entropológico, suscritos por Auerbach, Du Bois-Reymond, Fick, Borel, Exner, Bavink, Perrin, Planck, Seeliger, Schlick y otros científicos modernos. Si bien tal vez no en todos ellos, pero sí en la mayor parte, como en muchas de las hipótesis—matemáticas, físicas, astronómicas, cosmogónicas—escogidas y elaboradas para salvar al mundo de la muerte térmica, se descubre el miedo—a veces verdadero pavor—a la intervención en el cosmos de un Dios Creado. Así lo sostiene E. Belot, hablando de las teorías de Nernst y Arrhénius: "Estos argumentos contra sus teorías han sido pasados en silencio por los autores precedentes, satisfechos, sin duda, de haber hallado en una evolución cíclica de la materia una manera elegante de eliminar al Creador de su creación" (23). El insigne cosmólogo C. F. Weizsaecker, en su alabada obra *Die Geschichte der Natur* (1948), observa: "El segundo principio permaneció un detalle técnico de la física; con evasivas se procuró escapar a su aplicación al conjunto del universo. La perspectiva de una muerte térmica del mundo, por más lejana que estuviese, hubiera sacudido su fe en el sentido de la vida". Y Pío XII, en su discurso del 23 de noviembre de 1951, afirma: "Este destino inevitable

---

[20] *Werden der Welten*, 1921, prólogo.
[21] *L'Architecture de l'Univers*, 1947, p. 126.
[22] *Scientia*, 1928, XLIV, p. 397.
[23] *Revue des Questions Scientifiques*, 1926, p. 29.

—el cese de los procesos en escala macroscópica—, que solamente algunas hipótesis, a las veces demasiado gratuitas, como la de la creación continua supletoria, se esfuerzan por ahorrar al universo, siendo así que, por el contrario, brota de la experiencia científica positiva, exige elocuentemente la existencia de un Ser necesario" (24).

Tarea más difícil resultaría reunir nombres y textos de científicos actuales de autoridad, partidarios y defensores de la validez, si no ya absoluta y apodíctica, por lo menos científica del argumento entrópico. Y esto, no porque los grandes maestros de la termodinámica no afirmasen la necesidad de un principio temporal del desarrollo cósmico, aun desde el punto de vista físico, y la existencia de un Dios Creador—así v. g. Clausius, W. Thomson, Joule, Seguin, Colding, Hirn—, sino porque en realidad los anillos que constituyen el esqueleto del raciocinio, ni gozan de evidencia inmediata ni pueden establecerse—a juicio de muchos—con plena solidez. La ley de la entropía no es dinámica, sino estadística; su extensión a todo el universo es una extrapolación manifiesta; el carácter de sistema cerrado del cosmos no es para todos evidente, como tampoco la finitud energética del mismo; de la existencia de un principio para el curso del mundo no se deduce con certeza que también lo haya tenido la materia. Así se explica que, dado el espíritu crítico—en ocasiones hipercrítico—de la ciencia moderna, sean relativamente pocos los cultivadores de la física que se hayan declarado abiertamente en nuestros días en favor de la creación en el tiempo, como deducida o apoyada en el segundo principio (25).

---

[24] También en las filas de la filosofía católica ha hallado el argumento acérrimos enemigos. El P. Sertillanges, firme en su postura de 1897, asevera en 1945—*o. c.*, página 36—que "se puede asegurar que un pensador tan profundo como Santo Tomás no habría visto en las llamadas demostraciones *científicas* del comienzo del mundo, y con mucha razón, más que *purs enfantillages*". El P. Rideau escribe en *Nouvelle revue theologique* (1950, p. 463): "Las inferencias hechas a partir del segundo principio para justificar un fin del mundo dejan escéptico al sabio, *quand elles ne le font pas se cabrer*. Esta sensibilidad parece en general justificada, y sería en vano pretender explotar en favor del espiritualismo cristiano las dificultades o las ignorancias actuales de la ciencia". En España, R. Pánniker impugnó el argumento tratando de probar, a nuestro juicio sin eficacia, que la filosofía no puede demostrar el fin temporal del cosmos. *Revista Española de Filosofía*, 1945, p. 314.

[25] Aunque con las necesarias y graves reservas, justificadas por la entera doctrina científico-filosófica de sus autores, no queremos silenciar la actitud de los dos conocidos investigadores y divulgadores Jeans y Eddington. "La concepción científica más ortodoxa es que la entropía del universo no cesará de crecer hasta un máximo final —así el autor de *The Mysterious Universe*, en el cap. V—. Como quiera que crece rápidamente, es preciso que haya tenido un principio: ha tenido lugar necesariamente lo que podemos llamar una *creación*, en una época no infinitamente lejana". Eddington, a su vez, escribe: "Sin duda alguna, el plan de la física, tal como ha existido en los últimos quince lustros, supone una fecha en la que, o bien las entidades del universo

Por esto no estará de más presentar algunos testimonios favorables, propuestos recientemente en el campo científico católico. "Es cosa obvia —decía el profesor G. Armellini, director del Observatorio del Monte Mario (Roma), en su conferencia *L'universo nel tempo*—que si la vida del cosmos tiene una duración limitada, si debe *morir*, deberá también haber *tenido un principio*. El único argumento en contra que se podría oponer está constituído por aquellos fenómenos que L. Fantappié ha llamado *sintrópicos*, los cuales tienden a disminuir la entropía, y así a rejuvenecer el universo. Pero tales fenómenos tienen lugar en pequeña escala, y así no revisten importancia cosmogónica" (26), Sir E. Whitaker profesor en la Universidad de Edimburgo, en sus conferencias Riddell de 1942 sobre *The Beginning and End of the World*, decía por su parte: "Como la entropía es esencialmente positiva, su continuo aumento debe haber tenido un comienzo, una *creación*, cuando la entropía ha sido menor que en cualquier momento posterior. Nunca fué posible oponerse seriamente al dogma de la creación, a no ser sosteniendo que el mundo ha existido desde la eternidad en un estado más o menos igual al presente. Hoy, sin embargo, nadie puede sostener tal cosa frente a los hechos".

RAMON PUIGREFAGUT, S. I.

San Cugat del Vallés (Barcelona).

---

han sido *creadas* en el estado de organización perfecta, o bien, existiendo ya anteriormente, han sido dotadas de la organización que más tarde han perdido para siempre. Además, esta organización es, por hipótesis, la antítesis de lo probable; es algo que no puede suceder casualmente. Esto ha servido durante mucho tiempo para combatir un materialismo demasiado atrevido; se ha convertido en una prueba científica de la intervención del *Creador* en una época no retrasada hasta lo infinito". *The Nature of the Physical World*, cap. IV.

[26] *Scienza e Mistero*, Roma, 1948, p. 39

LA ATENCION

SU NATURALEZA, SUS FORMAS, SUS DEFECTOS Y SU IMPORTANCIA

QUIEN, como el que esto escribe, haya tenido muchas veces la agradable sorpresa de hallar en los autores clásicos de la filosofía escolástica, profunda y ampliamente tratadas, cuestiones psicológicas que en los autores modernos muchas veces son estudiadas con lamentable imprecisión y notoria superficialidad, no podrá menos de quedar sorprendido, al advertir que no ocurre esto mismo por lo que se refiere a la *atención*, que parece haber pasado por alto a la antigua especulación filosófica. Y no es que los antiguos desconociesen los hechos que se atribuyen a la atención. De ella hablan generalmente los teólogos desde el punto de vista de su necesidad para la oración [1], dando por supuesto que lo que con la palabra atención se significa es ya de todos conocido.

¿Podría esta omisión explicarse, porque los escolásticos, en las cuestiones psicológicas de que trataban, se situaban ante todo en el punto de vista de las actividades que suponían potencias o facultades activas; y la atención no es propiamente una actividad especial que requiera una especial facultad, distinta de las de conocimiento, por ser simplemente, como luego diremos, una modalidad de éste?

Sea de esto lo que fuere, nos ha parecido que, dada la no escasa literatura moderna [2] sobre la atención, sería interesante reunir aquí,

---

[1] Cfr. S. TOMÁS, *Sum. Theol.* 2-2, q. 83, a. 13; y SUÁREZ, *De Religione*, Tractatus IV, *De oratione*, lib. 2, cap. 5.

[2] Las obras consultadas para este trabajo son las siguientes:
PILLSBURY, W. B., *La atención* (trad. cast. Barnés, Jorro, Madrid, 1910).
RIBOT, TH., *Psychologie de l'Attention* (Paris, Alcan, 1905).
FRÖBES, J., S. I., *Tratado de Psicología empírica y experimental* (trad. cast. Menchaca, S., Razón y Fe, Madrid, 1945), sec. 7, cap. I.
LINDWORSKI, J., S. I., *Psicología experimental* (trad. Menchaca, S. J., Mensajero, Bilbao, 1935), pp. 347-363.
LA VAISSIÈRE-PALMÉS S. J., *Psicología experimental*, ed. 3.ª, Subirana, Barcelona, 1952), pp. 233-248, n. 68-73.
WARD, J., *Psychological Principles* (Cambridge University Press, 1920), Ch. III.

de un modo sistemático, lo que nos parece útil y acertado, en lo que modernamente se ha escrito sobre una materia como ésta, que interesa no solamente al filósofo, sino también al pedagogo, al psiquiatra, al moralista y en general a todo hombre culto que desee pensar rectamente para gobernarse a sí mismo e influir en los demás.

La *etimología* de esta palabra, que derivada del verbo latino *attendere* ha pasado a todas las lenguas neolatinas y también a la inglesa, sugiere dos notas características del concepto por ella significado: la de *tensión* y la de *dirección*. Las mismas se encuentran también indicadas en la palabra griega *prósexis* de *pros* y *ékhein* (προς - έχειν); ni faltan en la alemana *Aufmerksamkeit*, derivada del verbo *merken* que significa notar o señalar y de la preposición *auf* que puede significar también dirección.

Las *definiciones* de atención que se han propuesto son muchas y muy diversas. Una de las más aceptables es la de BALMES: [3] "Atención es la aplicación de la mente a un objeto". Generalmente las definiciones propuestas, o no son aplicables a todas las formas de atención, o no expresan lo que en ella es esencial. Para evitar estos inconvenientes, la *definiremos* diciendo que es "una actitud del conocimiento, consistente en cierta *tensión* y *dirección* del mismo y, a través de él, de toda la vida psíquica".

LADD, G. T., *Psychology Descriptive and Explanatory* (Scribner's Sons, New-York, 1909), Ch. 5.
MESSER, A., *Psychologie* (Deutsche Verlags-Anstalt, Berlín, 1922), kap. 7.
DWELSHAUVERS, G., *Traité de Psychologie* (Payot, Paris, 1928), p. 5, cap. 2.
MEUMANN, E., *Vorlesungen zur Einführung in die Experimentelle Pädagogik* (Engelmann, Leipzig, 1920), passim en los tres tomos de la obra.
TITCHENER, E. B., *A Text-Book of Psychology* (Macmillan, New-York, 1916), páginas 75-84.
— *Experimental Psychology. Instructor's Manual. Qualitative* (Macmillan, New-York, 1901), Ch. 8.
JAMES, W., *Principios de Psicología* (trad. Barnés, Jorro, Madrid, 1909), I, cap. XI.
WALLON, H., *Aplication des activités a leurs objets*, en "L'Encyclopédie Française", tomo VIII, sec. B.
PIERON, H., *L'Attention*, en el "Nouveau Traité de Psychologie", de DUMAS (Alcan, Paris, 1934), IV, Ch. I.
ENGERT, J., *Aufmerksamkeit*, en "Lexikon der Pädagogik der Gengenwart".
SCHULZE, R., *Aus der Werkstatt der experimentallen Psychologie und pädagogik* (Voitländer, Leipzig, 1909), pp. 146-161.
BÜHLER, K., *Aufmerksamkeit*, en "Handwörterbuch der Naturwissenschaftten".
BALDWIN, *Attention*, en "Dictionary of Philosophy and Psychology", de BALDWIN, J. R. A.
MONROE, *Attention*, en "Encyclopedia of Education", de MONROE.
ANDREAE, K., *Aufmerksamkeit*, en "Encyklopädisches Handbuch der Pädagogik", de REIN.

[3] Cfr. BALMES, *Filosofía elemental*, Lógica, n. 68 (Ed. crít. O. C. Casanovas), tomo 20, p. 47-48; *El Criterio*, cap. II (O. C. Casanovas), tom. 15, p. 17-19.

Esta definición, a primera vista algo obscura y demasiado abstracta, por ser coherente con los hechos y prescindir de toda teoría, parece admisible por todos, al menos como previa a un estudio más completo y pormenorizado de la atención, como el que partiendo de aquella noción, vamos a hacer aquí, exponiendo: I) el hecho; II) las diversas formas; III) los defectos y perturbaciones, y IV) los efectos e importancia de la atención.

I. EL HECHO DE LA ATENCION

La atención es objeto de la experiencia, no solamente científica, sino también de la ordinaria de todo hombre que tenga uso de razón. Su descripción, sin embargo, resulta difícil, por tratarse de un hecho primitivo e irreducible a otros de nuestra experiencia. De ahí proviene el que muchas veces se recurra a 1) explicaciones *metafóricas* de este hecho, que pueden ser útiles para entender mejor las 2) descripciones de *carácter científico.*

1. Descripciones metafóricas de la atención.

Al lenguaje metafórico recurre el que quiere dar a entender, prescindiendo de tecnicismos científicos, lo que bajo ellos se encierra.

Metáforas fundadas en analogías más o menos perfectas son en realidad no pocas expresiones de uso corriente para dar a entender el hecho de la atención, como cuando decimos que entender es fijarse, ocuparse, parar mientes, absorberse o concentrarse en algo, es a saber, en aquello a lo que se atiende.

Si la conciencia se concibe de una manera espacial, a manera de estancia o escenario, puede decirse que los objetos o contenidos que en cualquier momento pugnan por introducirse en el escenario de la conciencia son innumerables.

Provienen unos de los numerosos y variadísimos excitantes externos que constantemente actúan en nosotros, dando aldabonazos en las puertas de los órganos sensoriales o periféricos. Otros provenientes de pasadas experiencias, apostados en lo más íntimo del sujeto que conoce, están pacientemente aguardando una evocación que les haga pasar de la obscuridad del estado potencial en que se encuentran, como disponibles, a la luz de la conciencia. Y aun de los mismos que han logrado penetrar en ella, no todos llegan a situarse en el centro del plano de perfecta visualidad, quedando unos al margen de él y otros en un plano posterior.

La selección, pues, de los innumerables contenidos posibles, su evocación al escenario de la conciencia y la invitación a situarse en el centro del primer plano, sería la obra de la atención.

Mas entre todas las descripciones metafóricas de la atención, ninguna más afortunada, ni más próxima a la realidad, como la que la considera como un enfoque de la mirada interior, sobre algo que, de no estar enfocado, no llegaría a impresionar la placa de la conciencia, o lo haría solamente de un modo vago e impreciso.

Inspírase esta descripción en el hecho que se realiza en las percepciones ópticas. Pues, a la manera como los complicadísimos mecanismos del aparato dióptrico, tan semejantes a los de una cámara fotográfica, han de ponerse armónicamente en juego para que la imagen del objeto se proyecte de un modo preciso en la retina, sin lo cual la visión, por lo menos la clara y distinta de él resultaría imposible; así también, para que se dé el conocimiento claro y distinto de un objeto cualquiera, y aun para llegar a conocerlo de algún modo, se requiere que la potencia cognoscitiva tome una actitud característica, consistente en una acomodación al objeto que se trata de conocer, lo cual no puede realizarse si no es poniendo en juego todos los resortes de los variados aspectos de toda la vida psíquica.

Los hechos que con estas metáforas se trata de declarar son realísimos; estas expresiones metafóricas son sin duda alguna verdaderas; pero sólo en la medida en que pueden serlo las metáforas; las cuales, como es sabido, entendidas materialmente y en un sentido real, darían lugar a manifiestos errores y, en nuestro caso, a monstruosas concepciones de la realidad.

2. Descripción psicológica de la atención.

Para conocer, pues, de un modo más científico el hecho de la atención, es menester recurrir además a los datos que puedan suministrarnos la observación y experimentación psicológica, así a) la *introspectiva,* como b) la objetiva o *extrospectiva.*

a) *Datos de la introspección.*—Desde luego apenas es menester advertir que, al hablar de introspección, no nos referimos a un conocimiento reflejo que se dé simultáneamente al acto o estado de atención a un objeto, lo cual ni es necesario, ni sería tal vez posible. Se trata solamente de lo que por introspección, o si se quiere por retrospección, podemos conocer acerca de un acto o estado de atención que acaba de realizarse, en virtud de la memoria inmediata, por la que aquél persevera por unos instantes presente a nuestra conciencia.

Así es como nos damos cuenta de que, cuando atendemos, experimentamos cierta como *tensión* de nuestra actividad psíquica, *dirigida* y orientada hacia algo que, o está ya presente, o se espera ha de presentarse, o se busca para que se presente a la conciencia. Es como un extenderse y acomodarse de la vida interior a una tarea, acompañado de impresiones orgánicas provenientes de la cenestesia y de la cinestesia, registradas en las modificaciones de la actividad fisiológica del organismo que de alguna manera entra también en juego en todo acto de atención.

b) *Datos de extrospección.*—Estas modificaciones del organismo son las que pueden observarse por extrospección en cualquier sujeto que atiende. No todas son observables en particular y en sí mismas fuera del laboratorio y sin el auxilio de especiales aparatos que las registren; pero por medio de ellos se ha comprobado que se dan en todos los aspectos de la vida fisiológica, afectando principalmente el funcionamiento del aparato circulatorio, del respiratorio y del neuro-muscular.

El resultado global de todas esas modificaciones es la actitud corpórea característica de la atención y aun de las diversas formas de la misma; expresión manifiesta del hecho interior de la atención, que se revela en la actitud del tronco y de los miembros y, sobre todo, de la mímica, entre cuyos rasgos sobresalen principalmente los de la vista, que no puede disimular, por más que se quiera, un estado de distracción o de inatención. No se necesita, en efecto, ser muy perspicaz para darse cuenta de si nuestro interlocutor atiende a lo que le decimos; y no hay profesor que, por la actitud exterior de los alumnos en la clase, no conozca si éstos están o no atentos a su explicación; ni orador que ante su auditorio no perciba si con sus palabras logra o no comunicarse con sus oyentes.

Excedería los propósitos y los límites de este artículo, aunque por lo demás sería muy interesante, una descripción detallada de las expresiones externas de la atención, correspondientes a sus diversas formas, que pasamos a mencionar.

II. DIVERSAS FORMAS DE ATENCION

La atención puede ejercerse de las más variadas maneras, que por muchos son tenidas como otras tantas clases de atención. Preferimos considerarlas más bien como distintas formas de una misma atención. Para mencionarlas ordenadamente sin incurrir en el peligro de omitir alguna de las principales, y, al mismo tiempo, para que su catalogación nos sirva para conocer mejor la naturaleza de la atención, partiremos

del concepto de *tensión dirigida* por la que la hemos definido, considerándola desde cuatro puntos de vista que, por corresponder a la división aristotélica cuadrimembre y completa de las causas, se presta a que sea tomada como base de una clasificación lógica de las múltiples y variadas formas de atención.

Porque si la atención es una "tensión dirigida" de la vida psíquica, A) estará en ella como *en un sujeto* (causa material) al que modifica. Esta "tensión" B) *en sí misma* considerada (causa formal) presentará peculiares propiedades. Siendo una "tensión dirigida" C) *tenderá* hacia algo (causa final). Y como que se produce, D) ha de depender en su producción de algunas causas o factores (causa eficiente), de las que dependerá también su modo de ser.

Podríamos considerar también aquí sus efectos en el contenido del conocimiento al que afecta, pero éstos no influyen en su modo de ser, ni son algo a ella intrínseco, sino más bien una consecuencia de la misma. Por eso prescindimos aquí de la consideración de este aspecto, digno por lo demás de que luego lo estudiemos aparte.

A) La atención en cuanto es una modalidad de la vida psíquica.

A primera vista podría parecer que, bajo este aspecto, no es posible se den diversas formas de atención; porque siendo la vida psíquica una en cada individuo, la tensión que a ella afecta y en cuanto la afecta parece que no puede ser diversa. Esto parecen suponer todos los que, al tratar de la atención, no tienen presente más que la que se da en la introspección o sea en el conocimiento intelectual superior que tenemos de la vida psíquica orgánica y aun a veces sólo la que es determinada por la voluntad, actividades todas pertenecientes al nivel superior de la vida psíquica. Bajo el influjo de una concepción exageradamente espiritualista de la vida psíquica, no se tiene en cuenta que en ella, además del nivel superior de la actividad inorgánica y espiritual, se dan otros inferiores, sin cuya actividad la superior del entendimiento y de la voluntad, ni podría ordenadamente funcionar, ni siquiera existir en el hombre. La vida psíquica, en cada individuo viviente es ciertamente una, pero no con unidad de simplicidad sino de composición; la cual resulta de la perfecta coordinación y compenetración de las diversas actividades que se ejercen en distintos estratos o niveles de la vida psíquica tomada en conjunto. No pocas de las actividades de los niveles inferiores son conocidas por las de los superiores y no viceversa; y en este caso for-

man todas juntas un solo proceso de conocimiento, que es el que aprehendemos por medio de la introspección o reflexión formal sobre nuestras actividades psíquicas.

1. *Realidad de diversos niveles o estratos en la vida psíquica del hombre.*

El conocimiento que de las actividades de estos niveles se obtiene por la introspección es un hecho enteramente comprobado. La experiencia, en efecto, no solamente la científica, sino también la ordinaria, constatan de consuno con la especulación filosófica más legítima, por lo menos dos niveles de vida psíquica bien distintos: el de la vida intelectual, que es inorgánica, espiritual e intrínsecamente independiente de la materia, la cual de ningún modo se da en animal; y la sensitiva, material y dependiente del organismo como de una causa, la cual es propia no solamente del hombre, sino también de los animales.

Asimismo, en la vida sensitiva, tanto en la del hombre como en la del animal, generalmente se admiten, por lo menos, dos niveles de actividad psíquica por razón de los órganos en que se ejercen: la *periférica* o sensorial, propia de los órganos de los sentidos periféricos, por los que se establece el primer contacto psíquico con la realidad material, por el que ésta es captada y elaborada en la sensación; y la *central*, también sensitiva y orgánica, por la cual los datos sensoriales son seleccionados, unificados y completados en los centros cerebrales superiores, dando lugar a las percepciones del mundo material, las cuales, quedando en ellos, al desvanecerse el conocimiento, en estado potencial, son luego oportunamente reproducidas por obra de la memoria o de la imaginación.

En cualquier momento, pues, del devenir de la vida psíquica humana entran o pueden entrar en acción actividades de cada uno de estos niveles: el sensorial periférico, el sensitivo central y el intelectual, con sus correspondientes grados de "tensión dirigida", o sea de atención.

En el hombre adulto normal, en estado de vigilia y exento de perturbaciones accidentales o patológicas, las actividades de estos tres niveles funcionan tan estrechamente unidas y tan armónicamente coordinadas entre sí, que constituyen un solo y único proceso completo de la vida psíquica, que es el que se revela a la introspección. Para que esta unidad de la vida psíquica sea posible, es menester que las actividades de cada uno de los niveles funcionen con aquella "tensión" y "dirección", y, por tanto, con aquella atención que sean compatibles con la unidad y coherencia

del proceso total; "tensión" y "dirección" que en cada nivel será distinta según la índole de la tarea sobre la que ha de versar el proceso atencional.

Era menester esbozar aquí esta doctrina, que en este artículo no podemos ulteriormente explanar, para dar a entender las diversas formas de atención que resultan, de la diversa manera como puede estar distribuída la "tensión dirigida", propia de cada uno de los niveles de la vida psíquica, sin dejar de constituir todos juntos un solo proceso de atención.

2. *Distintas formas de atención por razón de los niveles de vida psíquica.*

Desde este punto de vista, en efecto, se distinguen por lo menos *cinco formas* de atención bien diversas entre sí.

Cuando la "tensión" del que atiende se halla repartida por igual por todos los niveles, tendremos la atención que, a falta de otro nombre, podemos llamar 1) *atención global perceptiva.* Tal es la del que trata de percibir bien un objeto exterior que está al alcance de los sentidos.

La actividad del entendimientto, en este caso, no es refleja, sino que se acumula en el intelectual, podrá ser que afecte a un acto reflejo del entendimiento, por el que se trata de conocer lo que aparece en la conciencia. Se tendrá entonces 2) la *atención intelectual refleja o introspectiva.* Es la que tiene el sujeto de experimentación que, a las órdenes del experimentador, intenta observar cómo se presenta en su conciencia un concepto universal o una decisión de la voluntad. En el nivel superior también de la inteligencia acumula la "tensión" del proceso atencional, el que trata de entender una doctrina metafísica o de resolver un problema matemático.

La actividad del entendimiento, en este caso, no es refleja, sino que va directamente al objeto. La atención que entonces tiene lugar puede llamarse 3) *intelectual directa.*

Pero puede también ocurrir que en vez de acumularse la "tensión" en el nivel intelectual, predomine y sea preponderante en el nivel sensitivo central. Se tendrá en este caso otro proceso total de atención bien distinto de los anteriores que podemos llamar de 4) *atención sensitiva central.* Tal es la que ejerce el poeta, el novelista o dramaturgo y el compositor musical mientras componen su obra artística.

Por fin, otras tareas hay que no requieren menos atención, en las

cuales la "tensión" es predominante en el nivel inferior de la vida sensitiva, y por esto puede denominarse 5) *atención sensorial*. Es la de muchos oficios mecánicos en los que hay que vigilar la marcha de la máquina; la del chofer, por ejemplo, que con las manos en el volante ha de darse cuenta de los obstáculos imprevistos y de las señales que regulan el tránsito.

El chofer, el compositor, el matemático, el psicólogo y el que observa con diligencia un objeto exterior, ejercen todos y cada uno un proceso total de atención conforme a su tarea. Pero ¡cuán distinta es la atención de cada uno de ellos tanto por su objeto, cuanto por la diversa distribución de la "tensión" en los diversos niveles de la vida psíquica, cuyas actividades de algún modo intervienen en el proceso total!

B) La atención en sí misma considerada.

Si consideramos ahora la atención como tal, o sea formalmente en sí misma, veremos que, aun prescindiendo del nivel de la vida psíquica en que se encuentra, la "tensión dirigida" puede presentar distintas formas. Las principales parecen ser las que se refieren a 1) su intensidad, 2) a su persistencia o duración y 3) a su variabilidad o facilidad de acomodación.

1. *Por razón de la intensidad.*

Desde este punto de vista, la "tensión" de la atención podrá ser más o menos fuerte, más o menos enérgica, más o menos viva. Esta mayor o menor viveza y energía presenta muchos grados que pueden ir desde un estado tal de debilidad y relajación de la atención, en el que esta parece anularse, como en muchos estados patológicos y en el hombre normal en estado de somnolencia o de gran fatiga mental; hasta el de una "tensión" tan enérgica y potente que se adhiere estrechamente a su objeto, y que si se acumula en un solo nivel de la vida psíquica, por ejemplo en el intelectual, llega a absorber en su favor toda la actividad de los demás.

Notamos que el concepto de intensidad, de sí no se opone al de persistencia en la duración ni a la rapidez de acomodación. Porque cualquiera de estas dos formas que luego consideraremos, presenta distintos grados que no se corresponden necesariamente con los de intensidad. Tampoco hay que entender la intensidad como sinónimo de concentración. Porque puede la atención ser intensísima aunque esté dis-

tribuída en muchos objetos, a la vez, no precisamente concentrada en uno solo. De hecho cuando se dice que en un momento dado se atiende a muchos objetos a la vez, propiamente estos objetos no son muchos, sino un solo objeto por formar todos ellos una síntesis. La extensión de estas síntesis, mayor o menor, mientras no destruya la unidad del objeto al que se atiende, no impide que la atención tenga una misma intensidad.

La intensidad de la atención del que observa las maniobras de un ejército, puede ser tan fuerte como la del que observa un solo soldado o solamente un botón de su uniforme. Esto no obstante, cuando se trata de atender habitualmente a muchos asuntos o a muchos objetos entre sí distintos y que no forman una síntesis, es verdaderísimo el antiguo refrán: "Pluribus intentus, minor fit ad singula sensus". Fúndase esto en la limitación de nuestras energías psíquicas.

La intensidad de la atención es muy distinta habitualmente en los distintos individuos, y en un mismo individuo en distintas edades, y en los individuos de la misma edad en los distintos tiempos del año y sobre todo en las distintas horas del día. Hay una diferencia enorme desde el punto de vista de la intensidad, entre la atención del que, por la mañana después de un sueño reparador o en cualquier hora del día después de un descanso oportuno, se pone a estudiar; y la del mismo después de unas horas de trabajo mental intenso o en estado de somnolencia, por más que se esfuerce en continuar trabajando.

De diversas maneras se ha intentado medir la intensidad de la atención sin que ninguna de ellas sea satisfactoria; principalmente porque resulta difícil separar la intensidad de las otras propiedades de ella inseparables, la persistencia y la variabilidad.

Se ha intentado medir la intensidad de la atención de un sujeto *directamente* haciéndole ejecutar una tarea que la requiere, y cuyos resultados puedan expresarse con números, por ejemplo, la adición continuada de números de una cifra, el contar las letras de un texto, el escribir al dictado, el tachar determinadas figuras de un impreso en el que están convenientemente dispuestas para poder calcular los resultados como en el "test" de BOURDÓN. La intensidad estaría en razón inversa del número de faltas.

Indirectamente se ha intentado medirla por medio de obstáculos a los que ha de resistir el sujeto de experimentación ocupado en un trabajo, suponiendo que cuanto mayores son los obstáculos a los que se resiste, tanto mayor es la intensidad de la atención. Mas esta suposición es infundada; porque, como antes hemos indicado, el desistir de atender a algo no depende solamente de la falta de intensidad, ya que puede darse una gran inestabilidad de la atención, a pesar de ser muy intensa.

2. Por razón de la duración o persistencia de la atención en el tiempo.

Desde este punto de vista la atención se presenta también de varias formas en los distintos individuos. Pero acerca de este punto, hay que distinguir entre una *persistencia habitual* de la atención, consistente en una serie, más o menos prolongada, de actos reiterados de atención sobre un mismo objeto, o mejor sobre diversos aspectos del mismo; y la persistencia o *duración de cada uno de estos actos.*

La primera, que es la que se ejerce en la meditación y en el estudio, coincide con lo que vulgarmente suele llamarse *asiduidad* o *aplicación;* la cual no sólo es posible sino que de hecho se da con frecuencia, ya por la atracción del interés intrínseco que presenta el asunto, ya también por la fuerza e imperio de la voluntad.

En cambio no es posible prolongar, si no es por breves momentos, un mismo acto de atención reteniéndolo enfocado hacia un mismo objeto o contenido de conciencia. La "tensión" propia de la atención, siendo como es una actitud de la vida psíquica que esencialmente es un "fieri" o "devenir", está necesariamente sujeta por su misma naturaleza a un continuo cambio, por lo que no puede quedar indefinidamente inmovilizada en un mismo contenido. Por más que la voluntad se empeñe en retenerla, la inestabilidad es inevitable.

Han sido estudiadas estas interrupciones preferentemente en la atención sensorial, bajo el nombre de oscilaciones de la atención, expresión preferida por las lenguas neolatinas. Los ingleses las designan con el nombre de *Fluctuations of attention;* los alemanes con el *Schwankungen der Aufmerksamkeit.*

Así un excitante de una intensidad correspondiente al umbral de la percepción, por ejemplo, el "tic-tac" de un reloj de bolsillo situado a la distancia en que comienza a percibirse, deja de ser percibido de cuando en cuando, a intervalos de unos ocho a diez segundos, tiempo variable según las circunstancias de descanso o de fatiga, de salud, de esfuerzo y de interés del sujeto de experimentación. Los resultados experimentales son muy distintos en los diversos autores; pero, en todo caso, el tiempo que se asigna a estas interrupciones necesarias es muy breve. Se duda todavía si son ellas de naturaleza periférica o central. Respecto de los contenidos estrictamente intelectuales, se dan también interrupciones, las cuales no parecen haber sido expresamente estudiadas hasta el presente.

3. Por la razón de la rapidez con que se realiza un cambio de la atención.

También en esto se distinguen notablemente unos individuos de otros. Es menester distinguir también aquí entre la rapidez de un *simple paso* de la atención de un contenido a otro, y la rapidez de acomo-

dación total a *un asunto nuevo* y distinto del que antes ocupaba la atención.

El simple paso de un contenido a otro nunca es instantáneo, sino que requiere un tiempo determinado aunque brevísimo, pero no menor que el de un tercio de segundo, según LINDWORSKI. De ahí que en los experimentos psicológicos de reacción, uno o dos segundos antes de la aparición del excitante, haya de darse una señal que puede ser la misma palabra "atención", para que pueda obtenerse la reacción con la mayor rapidez posible.

En cuanto a la rapidez de acomodación *a un nuevo asunto,* cuando éste es muy diverso del precedente, se da una diferencia notable en los diversos individuos. Personas hay que no pueden pasar de reprente de la conversación con una persona sobre un asunto, a tratar con otra de otro diverso sin que se les note que continúan de alguna manera preocupados por lo tratado en la conversación anterior; mientras que, por el contrario, otras son capaces de cambiar de ocupación con gran rapidez acomodándose con facilidad a las nuevas circunstancias. Esta peculiaridad de la atención depende de la mayor o menor intensidad y viveza de la llamada "perseveración", la cual es muy distinta en los distintos individuos.

C) Formas de la atención desde el punto de vista de su objeto.

Los objetos a que es posible atender son innumerables y diversísimos, como lo son los que pueden conocerse. Podemos, sin embargo, distinguir en ellos diversas categorías, que puedan dar a la atención que a ellos se preste, diversas formas o modos de ser. Estas son las que pretendemos aquí mencionar, presentándolas ordenadas en una clasificación lógica. Para ello advertiremos que los objetos a que puede atenderse pueden considerarse 1) desde un punto de vista que podríamos llamar *espacial,* como es el de la interioridad o exterioridad respecto del sujeto que atiende; y 2) desde el punto de vista *temporal,* de su situación en el tiempo según que se trate de objetos pasados, presentes o futuros, o meramente posibles. En ambos casos la atención puede considerarse en su actual ejercicio; o en el ejercicio de ella al que propende más el sujeto.

1. *Desde el punto de vista espacial.*

El ejercicio *actual* de la atención de todo hombre adulto y normal, sea lo que fuere de determinados casos patológicos y de la atención del

niño no capaz aún de reflexión, puede dirigirse a objetos externos, lo mismo que a los internos, según lo exijan los excitantes que actúan o los diversos intereses que la muevan.

Pero no pasa lo mismo desde el punto de vista del ejercicio *habitual* de la atención. Pues mientras unos propenden más a atender a sus afecciones internas, por lo que su atención habitual puede calificarse de a) *introvertida;* otros, por el contrario, son más propensos a atender y ocuparse en cosas exteriores, en virtud de lo cual su atención puede ser denominada b) *extrovertida.* Una igual propensión a una y otra atención que equilibradamente se ejerza en uno y otro sentido, podría denominarse c) atención *equilibrada* o mixta de las dos.

Por la influencia que la atención tiene en el devenir de toda vida psíquica y por consiguiente en su manera habitual de ser, pueden los sujetos calificarse de *introvertidos, extrovertidos y equilibrados.* La atención introvertida puede ulteriormente subdividirse en *emotiva* o sentimental, *intelectual* o ideacional, *imaginativa* o fantástica y *moral,* según sea el aspecto de la vida interna a la que el sujeto dirige su atención.

2. *Desde el punto de vista temporal.*

La atención, bajo este aspecto, presenta una gran variedad de formas muy distintas entre sí. El niño de poca edad, en el ejercicio actual de la atención, no se dirige más que a objetos presentes; pero a medida que va desarrollándose, y desde luego el hombre adulto y normal, atienden a toda clase de objetos: presentes, pasados y futuros y aun posibles.

Si aquello a lo que se atiende 1) es *presente,* la atención podrá ser a) *concentrada,* si está dirigida a un solo objeto o aspecto limitado del mismo; b) *distribuída* o *dispersa,* si la atención se reparte por igual en varios objetos simultáneamente, y c) *alternante* o *sucesiva,* si se atiende a uno en pos de otro de una serie de objetos. Estas clases de atención son muy distintas entre sí, y no todos los sujetos tienen igual facilidad para todas ellas.

Por lo que se refiere a la denominación de atención concentrada, que podría parecer un pleonasmo, ya que toda atención, por el mero hecho de serlo, se concentra en aquello a lo que atiende dejando fuera o al margen de ella aquello a lo que no se atiende, notamos que esta denominación no es más que relativa, por comparación a la atención distribuída.

La atención, en efecto, no sólo la extrovertida, sino también la introvertida, en presencia de varios objetos puede tomar *dos actitudes*. Consiste la una en distribuirse por todos ellos por igual, a la manera como un haz de luz constituído por líneas paralelas va a iluminar un paisaje más o menos extenso. Otra actitud es la de la atención que se dirige a un solo objeto o aspecto del mismo muy limitado, tal como el mismo haz de luz por la convergencia de sus líneas, toma la forma de cono, cuyo vértice va a parar a un solo punto, único que resulta iluminado.

En el primer caso, se tiene la *atención distribuída*, como la del pastor que vigila su ganado esparcido en el monte, como la del que, al presentarse en una reunión, atiende a todas las personas presentes para saludarlas cortésmente.

En el segundo caso se tiene la *atención concentrada* del investigador o del filósofo absorto en su estudio.

Mucho se ha discutido hasta qué punto sea posible atender simultáneamente a varios objetos incoherentes entre sí. No es posible entrar aquí en detalles sobre esta cuestión. Notemos solamente que, cuando se habla de atención distribuída sobre objetos incoherentes, sobre todo si son muy diversos y tales que no puedan formar una síntesis, como la que se requiere para dictar simultáneamente a varios amanuenses o la del que juega simultáneamente varias partidas de ajedrez; no se trata de un solo acto de atención que simultáneamente se dirija a objetos tan diversos, sino de una atención alternante a cortos intervalos. En este caso, lo admirable de la atención está en la rapidez de acomodación a la que antes nos hemos referido, y no menos en la seguridad de la memoria.

Las formas de la atención hasta aquí mencionadas resultaban de considerar su objeto presente.

Si el objeto a que se atiende 2) *no es presente*, será pasado, futuro o posible, dando lugar a otras formas de atención. En efecto, cuando el objeto a que se atiende está situado en el *pasado*, se tiene la atención que podemos llamar a) *memorativa*. Tal es la del que, buceando en su interior, trata de recordar lo que hizo durante un período de su vida; o la del que por la noche intenta reconstruir lo que ha hecho durante un día de extraordinaria agitación; y también la del que como cazando en la selva de sus recuerdos intenta hallar el nombre de una persona que de momento no le ocurre, por más de que esté cierto que no lo ignora.

Pero la atención puede dirigirse a un objeto que es *ciertamente futuro;* y esto de dos maneras, según que se trate de un objeto que el mis-

mo que atiende hará aparecer *por su iniciativa* en el tiempo oportuno; o bien de un objeto cuya aparición *no depende de su iniciativa.*

En el primer caso se tiene la atención que puede llamarse b) práctica, o *pragmática* que es la propia del conocimiento por el que constantemente va dirigida la actividad así interna como externa del hombre. Para mencionar ejemplos concretos de esta atención, diremos que es la que se da en la ejecución de una composición musical o la del que atiende a la ejecución de lo previsto para la realización de un viaje o de una excursión.

En el segundo caso se tendrá c) la atención *expectante* propiamente tal, como es la del que aguarda la aparición de una señal convenida para ejecutar una acción.

No hay que confundir la atención expectante con las otras dos que vamos a mencionar, las cuales suponen una actitud del ánimo muy diferente de ella, precisamente porque el que atiende no dirige la mente a un objeto ciertamente futuro y determinado, sino a un objeto que no sabe qué es, ni tampoco si aparecerá o no, por ser meramente posible.

También aquí la dirección de la atención es muy diferente según se trate de algo desconocido que se pretende hallar, o de algo que sin buscarlo y sin saber a punto fijo qué es, puede presentarse. En el primer caso se tiene la atención característica del que se esfuerza por hallar la solución de un problema o de inventar algo hasta el presente desconocido. Es la atención propia del investigador científico, la del pensamiento productivo y de imaginación creatriz, por lo que hay derecho a hablar de d) una *atención inquisitiva* o inventiva. En el segundo caso se tiene e) la *atención vigilante,* como es la del centinela que está alerta, sin consigna alguna particular más que la general de vigilar, atento a lo que pueda ocurrir y tal vez no ocurrirá.

Las diversas formas de atención bajo el aspecto temporal de la situación del objeto que acabamos de mencionar, se refieren principalmente a la atención *actual.* Si desde el mismo punto de vista temporal reparamos en la dirección *habitual* de la atención de un sujeto, notaremos que se dan también notables diferencias entre los distintos hombres. Entre ellos los hay que, como generalmente los niños, tienen su atención habitualmente enfocada al *presente;* otros, como con frecuencia los viejos, atienden más al *pasado;* mientras que otros, como los jóvenes, tienen la atención orientada preferentemente al *porvenir.*

D) Formas de la atención por razón de sus factores.

1. *Divisiones propuestas.*

Al tratar de las formas de atención que resultan de la diversidad de las causas que la producen o pueden concurrir a su producción, suelen los tratadistas distinguir entre la atención que podríamos llamar 1) *exógena,* debida a la actuación de los excitantes físicos o fisicoquímicos de los órganos sensoriales; y la que por contraposición a ésta suele llamarse 2) *endógena,* que se debería a factores internos.

Como factores internos suelen contarse: a) *el instinto* o tendencia innata a orientar el conocimiento hacia unos objetos más bien que hacia otros, de conformidad con la teleología vital; b) la *afinidad asociativa* con conocimientos previamente adquiridos, o el hábito que no es más que la tendencia instintiva perfeccionada por el ejercicio; y, en el hombre además, de un modo principal; c) la *tendencia racional* o voluntad.

1) *La atención exógena.* Suele llamarse también sensorial o periférica, y es considerada como debida exclusivamente a la acción de los excitantes sensoriales de cada uno de los sentidos externos. Como ejemplos de ella suelen aducirse las excitaciones vehementes o imprevistas, como sería un trueno, una detonación de un arma de fuego, que necesariamente atraen la atención del que la tenía ocupada en otras cosas, por ejemplo, en el estudio.

2) *La atención endógena.* Cuando proviene del instinto suele denominarse a) *espontánea,* y como ejemplo típico suele aducirse la del animal o la del niño en sus primeros tiempos.

La debida a la asociación o al hábito es denominada b) *perceptiva.* Tal sería, por ejemplo, la del geólogo que es atraída por unas piedras del campo que no llaman la atención de hombre de negocios o de un filósofo; tal también la del ama de casa que espontáneamente repara un pormenor del aderezo de una habitación, que pasa desapercibido a muchos que la frecuentan.

Por fin, la determinada por el imperio de la voluntad, como la del que insiste en el estudio de materias que no le interesan más que para salir airoso de un examen, con razón es llamada c) *voluntaria.*

2. *Crítica de estas divisiones.*

Los hechos mencionados en esta clasificación son ciertamente reales: pero su clasificación a base de la exterioridad e interioridad de los factores

que se alegan, aunque a primera vista parezca satisfactoria, tiene, sin embargo, graves inconvenientes por fundarse en una mala interpretación de la naturaleza de la atención, o por el peligro de dar lugar a ella.

Así, por ejemplo, la denominación de atención espontánea que se da solamente a la atención que procede del instinto o del hábito, podría con igual derecho aplicarse a la atención exógena que no es menos espontánea e instintiva. Los factores exógenos, en efecto, no pueden por sí solos ser la causa total o adecuada de la atención sensorial, y ni siquiera su causa parcial inmediata; porque la atención no es más que una modalidad o manera de ser del conocimiento, el cual por razón de su estricta inmanencia que le es esencial entitativamente considerado, no puede concebirse como una mera recepción pasiva y mecánica de un excitante externo, a la manera como recibiría la excitación externa la hipotética estatua de CONDILLAC.

El conocimiento, aun el sensorial, y por tanto, su atención, entitativamente considerada, procede toda entera de la potencia cognoscitiva, que se pone en acto para producirlo inmediatamente por su tendencia natural o instintiva a reaccionar de un modo apropiado a los excitantes que le son propios y proporcionados.

Y esto que es verdad de los conocimientos periféricos o sensoriales, con mayor razón aún puede decirse de los del nivel sensitivo central y de los del nivel intelectual. Los conocimientos de cada uno de estos niveles tienen sus excitantes propios y proporcionados, cuya aplicación a las respectivas facultades actúa la tendencia de éstas a producir el conocimiento, con una determinada "tensión" y "dirección", y por tanto con una determinada atención propia de cada una de ellas. Esta atención propia de los conocimientos de cada uno de los niveles de la vida psíquica puede considerarse como la atención primitiva y elemental, respecto del proceso total y unitario de la atención que se constituye por el funcionamiento armónico de todos ellos. A este proceso global de la atención pertenecen únicamente las diversas formas de ella que pueden distinguirse desde el punto de vista de los factores que la promueven; y estas formas de atención no son diversas precisamente porque han sido desencadenadas por excitantes apropiados a un determinado nivel; ni menos lo son porque estos excitantes sean internos o externos; sino que provienen del predominio que en el proceso total obtienen los conocimientos de un determinado nivel sobre los de los otros. Mas esto no tanto depende de los excitantes que actúan, cuanto del *interés* que tienen los conocimientos que de ellos proceden para los fines de la vida del individuo.

No hay, pues, correspondencia exacta entre la naturaleza de los excitantes y las formas diversas de la atención.

Así, por ejemplo, un factor o conjunto de factores externos consistentes en excitaciones periféricas pueden dar lugar a una atención puramente sensorial, y también a una atención predominantemente intelectual, como en el que lee un libro u oye una explicación, cuya atención, aunque iniciada por un excitante externo, es sin embargo estrictamente intelectual.

Y por el contrario, una misma forma de atención, por ejemplo, la misma intelectual, puede ser promovida, no solamente por factores externos, sino también por internos de cualquiera de las clases mencionadas en la anterior clasificación.

Así la atención a la solución de un problema matemático. que es estrictamente intelectual, lo mismo puede ser debida a una tendencia instintiva de curiosidad por averiguarla, que al hábito o conocimientos preadquiridos, o al esfuerzo de la voluntad movida a ello por los innumerables fines a los que es capaz de tender.

El factor, pues, que en todo caso da lugar a una forma determinada de la atención del proceso total de la misma, diversa de las demás posibles, es el *factor interés,* consistente en el valor que en cada momento tiene aquello a que se atiende para los fines de la vida.

La clasificación, pues, de las diversas formas de atención posibles desde el punto de vista de los factores que a ellas dan lugar, no puede obtenerse más que a base de una previa clasificación de los intereses o valores, que son los que en definitiva determinan en cada momento la forma del devenir continuo de la vida psíquica.

III. DEFECTOS Y PERTURBACIONES DE LA ATENCION

1. *Idea general de las perturbaciones.*

Son en gran número y muy variados los defectos de la atención, ni podría ser de otra manera tratándose de una actitud de la mente tan compleja. Desde luego podemos considerarlos divididos en tres grandes grupos: 1) *actuales,* 2) *habituales normales* y 3) *patológicos.*

1) Llamamos *actuales* a los que ocurren incidentalmente. Son ocasionales y debidos a circunstancias por lo común inusitadas. De esta clase de defectos no hay hombre alguno, por perfecto y normal que sea que pueda librarse en absoluto. Pueden, sin embargo, disminuirse por medio de una constante vigilancia y dominio de las propias actividades; y, en circunstancias normales de perfecta lucidez mental, es posible evitarlas del todo.

2) Las *habituales normales* son aquellas en las que el hombre incurre de ordinario, y proceden de una manera de ser del psiquismo que, sin llegar a una anormalidad patológica propiamente dicha, es particularmente propensa a un funcionamiento defectuoso de la atención. Pueden

simplemente proceder de una falta de educación de la atención o del hábito de ejercitarla, y también de estados pasajeros de fatiga o somnolencia, o de peculiares preocupaciones que polarizan la atención alrededor de algún asunto u objeto determinado, dejándola inhábil para los demás.

3) *Habituales* también, pero de *orden patológico*, son aquellos defectos de la atención debidos a un funcionamiento anormal de la vida psíquica, que puede provenir así de enfermedades orgánicas como de las de orden psíquico. Estos últimos defectos de la atención, que son los que más propiamente se designan con el nombre de perturbaciones, son en gran número; y apenas habrá enfermedad alguna de orden mental en la que la atención no se halle de alguna manera perturbada.

2. *Imprecisión de la nomenclatura vulgar y necesidad de la científica*

Siendo, pues, tantas y tan diversas las deficiencias a las que de hecho está expuesta la atención, no puede menos de sorprender, que el lenguaje popular, que tan rico es en calificativos por los que se expresan maneras de ser o de obrar defectuosas que son inseparables de los defectos de la atención, sea, sin embargo, extremadamente pobre en palabras exactas con que designarlos. Así, por ejemplo, los calificativos de encantado, embobado, atolondrado, ensimismado, preocupado, tozudo, terco, pigre, holgazán, perezoso, exaltado, fantástico e innumerables otros, designan cientamente maneras de ser y de obrar que en gran parte dependen de las diversas deficiencias de la atención; y cuando se quiere hablar de éstas con nombres propios y precisos, apenas se encuentra otra palabra opuesta a atención que la palabra *distracción*. En el lenguaje popular, el que no atiende o atiende mal es simplemente un *distraído*.

Distraído es, según el lenguaje corriente, el sabio o investigador que absorto en la solución de un problema no se da cuenta de lo que pasa a su alrededor; distraído, el joven estudiante que en tiempo de estudio no atiende a él, por más que esté atentísimo a otras cosas que le interesan más; distraído, el que no atiende a un discurso, ya porque no puede, ya también porque no le interesa; distraído, el que por agotamiento nervioso, por fatiga o debilidad de la mente es incapaz de realizar trabajo alguno mental; distraído, el que preocupado por realizar convenientemente una gestión, sale de casa sin aderezarse convenientemente. Como se ve por los casos mencionados y por infinidad de otros que podrían aducirse, los defectos de la atención que se designan con la única palabra *distracción* son de índole sumamente diversa.

Por esta razón, el estudio científico de las deficiencias o perturbaciones de la atención que requieren nombres precisos que correspondan a las diversas categorías de ellas, acertadamente recurre, aquí lo mismo que en otras materias, a la terminología griega que resulta de anteponer a la palabra *prosexia* (en griego = πρόσεξις) que derivada del verbo prosekhein (προσέχειν) significa atención, las partículas: *a, hipo, hiper, dis* y *para,* con las que según los distintos casos, se significan, respectivamente, defectos por abolición, por disminución, por exceso, por desviación y por mala aplicación de la atención.

Mas, aun estas palabras, no pocas veces tienen un sentido ambiguo por el distinto empleo que de ellas hacen los distintos autores, según sus maneras de ver teóricas acerca de la atención y la clasificación de sus perturbaciones que prácticamente adoptan. Para una clasificación aceptable de los defectos posibles de la atención, es menester partir de su doble aspecto: el de "tensión" y "dirección", tal como éstas se han de dar en la atención que se conceptúa como idealmente perfecta.

3. *Bases de una clasificación científica.*

El funcionamiento de la atención deberá tenerse como idealmente perfecto, siempre y cuando los conocimientos de cada uno de los niveles de la vida psíquica tengan aquella "tensión" y aquella "dirección" que a cada uno de ellos corresponde, para que todos juntos, de tal manera se coordinen y armonicen, que formen un solo proceso de atención, por el que el hombre, bajo la dirección de su psiquismo superior, vaya en cada momento acomodándose y adaptándose a las distintas tareas internas y externas que con su conducta ha de realizar.

Mientras este proceso total y unitario de la atención sea el que ha de ser, de conformidad con las tareas que han de realizarse, no puede ser tenido por defectuoso, aunque para ello sea menester suprimir o, por lo menos, atenuar la "tensión" y modificar la "dirección" del conocimiento de alguno de los niveles de la vida psíquica, en beneficio de la tarea que se trata de realizar.

Así la perfección de la atención del investigador científico en los momentos en que para ello ha de sumirse en profunda meditación, está precisamente en que de tal manera sepa concentrarla, que quede abstraído por completo de todo cuanto le podría estorbar; con tal que, terminado su estudio, sepa distribuirla de un modo congruente con la nueva ocupación. Y si la atención del escolar, que en tiempo de estudio tiene la mente ocupada y muy atenta a cosas a él ajenas, es defectuosa, no lo es porque no ejerza la atención, sino porque no la ejerce en aquello en que debería ejercitarla.

Esto supuesto, atendiendo al proceso global de la atención, los defectos de ésta con relación a la tarea que por él se ha de realizar, pueden ser considerados desde dos puntos de vista, según que afectan A) a la *tensión* o B) a la *dirección*.

A) *En cuanto a la tensión*, los defectos que en ella pueden ocurrir, pueden consistir en una abolición absoluta de tensión que puede designarse con el nombre de a) *aprosexia;* o bien sólo en una disminución o aumento exagerados, por los que la tensión vendría a ser menor o mayor de la que se conceptúa normal. En el primer caso, la palabra lógicamente indicada es b) *hipoprosexia;* y en el segundo, c) *hiperprosexia*.

a) La *aprosexia absoluta* no es posible más que en los casos en que sea también absoluta la abolición de toda la actividad psíquica; porque si ésta se da, aunque sea en el grado más tenue, necesariamente tendrá alguna tensión que es inseparable de la actividad. Una aprosexia absoluta, si en algún caso se da, se encuentra en el sueño normal profundo, en el letargo, en las narcosis y en el coma.

b) La *hipoprosexia,* como atenuación y debilitamiento de la atención, se registra en los estados crepusculares de la mente, en la somnolencia, en el sopor, en los psicasténicos, en los agotados por la fatiga mental o por debilitación del sistema nervioso, en la inanición y en los casos de insuficiente nutrición, en los idiotas, en los imbéciles y en toda clase de débiles mentales.

c) La *hiperprosexia* como exceso de tensión y viveza de la actividad psíquica tiene lugar en los casos de hiperideación o preocupación excesiva, en la hiperirritabilidad propia de la manía, en las monomanías o ideas fijas y en todos aquellos casos patológicos en los que se da una idea llamada hipercuantivalente, esto es, dominante de un modo exagerado, que absorbe toda la atención del paciente, excluyendo en él todo otro pensamiento.

Es de notar que, por más que las palabras hipoprosexia e hiperprosexia originariamente se refieren a deficiencias de la tensión, se aplican también no pocas veces a deficiencias en la dirección de la atención. Este doble significado de estas palabras se explica sin dificultad, ya que estas últimas deficiencias suelen ir juntas con las primeras, de las que no pocas veces son la consecuencia natural, como lo vamos a ver a continuación.

B) *Los defectos de la atención desde el punto de vista de su dirección* o aplicación a los diversos objetos son seguramente los más importantes y también los más fácilmente observables. Generalmente por ellas se viene en conocimiento de las demás. Para mencionar las prin-

cipales, podemos considerarlas divididas en dos grandes grupos, cada uno de los cuales puede ulteriormente dividirse en otros dos.

Al primer grupo pertenecen: 1) Las que se refieren a la *aplicación misma al objeto,* que, si se considera en sí misma, da lugar *a*) a la *paraprosexia;* y si se considera con relación al objeto *b*), a la *disprosexia* o distracción propiamente dicha.

A las del segundo grupo se refieren: 2) Las que *afectan la estabilidad de la aplicación,* que si es insuficiente da lugar *c*), a la *labilidad* de la atención; y si es excesiva, *d*), a la *rigidez* o *falta de flexibilidad* de la misma. Unas palabras más para declarar cada uno de estos defectos.

a) La *paraprosexia.* Entendemos por ella una defectuosa aplicación de la atención al objeto, que consiste, no en que se aplique a un objeto inconveniente, sino en una aplicación inconveniente a un objeto debido. Tal sería, por ejemplo, la del ciclista que, para estar atento a los obstáculos que se le presentan en su carrera, en vez de tener una atención distribuída que le permita darse cuenta de todos, repara sólo en uno, con lo que, si es que no va a estrellarse con el mismo, no logra evitar los demás. Tal también la atención a un proceso automatizado, la cual, si se dirige al mismo y no más bien al objeto que es término del proceso, es más bien causa de que aquél se perturbe, como más adelante diremos.

b) La *disprosexia* o distracción propiamente dicha, que puede ser voluntaria o involuntaria, se da cuando en el proceso global de la atención por el que ha de realizarse una tarea determinada, irrumpen conocimientos a ella impertinentes, ya del nivel superior o intelectuales, ya de los niveles inferiores como impresiones sensoriales fuertes o inesperadas, o imágenes incoherentes y perturbadoras.

c) La *labilidad de la atención,* llamada también distraibilidad, no ha de confundirse con la distracción o *disprosexia* antes mencionada; porque en ésta se da atención persistente aunque a objetos indebidos, mientras que la labilidad propia de la distraibilidad, importa una falta de persistencia de la atención y su incesante fluctuación, no precisamente de la que antes hemos llamado actual, sino de la habitual. La atención en este caso cambia constantemente de objeto. Sabido es que mientras el té y el café favorecen el buen empleo de la atención, la persistencia de ésta se disminuye por las bebidas alcohólicas. De ahí que la labilidad de la atención se observe en la embriaguez de un modo especial, y también en los estados precomatosos y en la confusión mental. En cuanto la labilidad de la atención es, como muchas veces ocurre, una consecuencia natural de su debilidad respecto de la tensión, puede y suele designarse también con la palabra *hipoprosexia.*

d) La *rigidez excesiva* de la atención, defecto contrario a la labilidad, puede describirse diciendo que es la persistencia o fijación excesiva de la atención a un objeto o asunto, por la que el sujeto queda incapacitado para ocuparse en otros a los que debería atender. Es una falta de flexibilidad y adaptación para aplicarse a objetos diversos, que procede de un estrechamiento habitual del campo de la conciencia, reducido a un solo objeto o a una sola clase de ellos. Como ejemplos de este defecto podrían aducirse los mismos antes mencionados a propósito de la *hiperprosexia,* pa-

labra con que puede también designarse este defecto, siempre y cuando pueda éste ser considerado como una consecuencia natural de una "tensión" excesiva de la atención.

IV. EFECTOS E IMPORTANCIA DE LA ATENCION

1. *Su influjo en la vida psíquica.*

La atención, aunque es una actitud de la vida mental que formalmente y de un modo directo afecta solamente al conocimiento, mas como éste se encuentra siempre a la base de cualesquiera actividades psíquicas, por estar todas ellas compenetradas de conocimiento, no puede menos de afectar también e influir de alguna manera en todos los aspectos de la vida psíquica, tanto en *a*) la *cognoscitiva* y *b*) en la *conativa* o *tendencial*, como *c*) en la *conciencia* que de ella tenemos.

a) *Efecto formal de la atención en el conocimiento* es el afianzamiento de su "tensión" y "dirección" hacia el objeto intencional, en virtud del cual este objeto intencional o contenido muchas veces aparece a la conciencia con más *claridad* y *distinción*. La claridad del objeto como contenido de conciencia se opone a su obscuridad; y la distinción, a su confusión. Ambas propiedades del conocimiento son muchas veces, aunque no siempre, efecto de la atención.

Que no lo sean siempre es un hecho de experiencia común. Es posible, en efecto, atender con todo el ahinco posible a un objeto obscuro y confuso, sin que a pesar de nuestro esfuerzo logremos conocerlo con claridad y distinción; mientras que otras veces, por el contrario, objetos que de momento se presentan obscuros y confusos, por medio de la atención vienen a percibirse clara y distintamente.

Los hechos no son contradictorios, y su explicación parece hallarse en la distinción entre el objeto real del plano extramental y el objeto o contenido de conciencia que a él se refiere. Si el objeto real y extramental es de sí obscuro y confuso, por la atención jamás se logrará hacerlo claro y distinto, porque la atención no es más que una actitud del conocimiento, y éste no hace a su objeto, sino que lo aprehende tal cual es.

Pero puede muy bien ser que el objeto real en sí mismo y tal como se presenta al conocimiento nada tenga de obscuro y confuso, y que toda la obscuridad del contenido mental dependa precisamente de una falta de atención, o sea de su enfoque. En este caso, que es muy fre-

cuente, aplicado convenientemente el conocimiento por la atención, pasa el objeto a ser conocido con más claridad y distinción.

b) *Si pasamos ahora a considerar el aspecto conativo* o *tendencial* de la vida psíquica en relación con los efectos de la atención, es preciso distinguir entre una atención que verse sobre la función misma de tendencia, y la que se aplique al objeto intencional al que la tendencia se dirige. En el supuesto de que la atención versase sobre la función tendencia en sí misma considerada, con el intento de convertir esa tendencia en un contenido aprehendido por el conocimiento reflejo, la función tendencia, lejos de aparecer más clara y distinta a la conciencia, más bien se perturbaría o desaparecería del todo.

Esto acontece también cuando se trata de atender a funciones automatizadas de los niveles inferiores de la vida psíquica, como, por ejemplo, a las psicomotrices, que se realizan a impulsos del instinto o del hábito. Así, por ejemplo, la gesticulación del orador fácilmente resulta amanerada y poco natural si su atención se dirige a ella; y la recitación de un texto por la memoria automática, fácilmente se perturba si se quiere atender a ella por un acto reflejo del nivel superior. Pero no sucede lo mismo si el contenido a que se atiende no es la función, sino el término de ella o de las sucesivas por las que ha de realizarse.

Por semejante manera, y aun más evidentemente, una atención sobre un sentimiento o sobre un estado emotivo propio, lejos de intensificarlo, más bien lo disipa. Podrá a veces parecer que no es así, sino que el reparar en una pena o en una alegría sirve para darles más viveza e intensidad. Es que en estos casos la atención no se dirige propiamente al sentimiento, sino al objeto cuya aprehensión, al hacerse más clara y distinta por la atención, trae consigo una intensificación del correspondiente sentimiento.

c) *La atención influye también en la conciencia* que tenemos de nuestra vida psíquica, por lo menos la atención intelectual que tiene su expresión más perfecta en la reflexión propia de la introspección. Por ello se logra muchas veces que *pasen al nivel superior* de la conciencia muchas actividades psíquicas de los niveles inferiores que no llegarían a penetrar en él, las cuales, sin más que atender a ellas, y sin modificación alguna de los excitantes que las producen, pasan a ser conscientes. Así, puedo aplicar mi atención superior a una gran variedad de sensaciones periféricas, principalmente a las de contacto, a las cinestéticas y a las cenestésicas, de las que no me daría cuenta si a ellas no atendiese.

Además, sólo por la atención, propia de un acto reflejo de la concien-

cia superior, conocemos explícitamente el *propio yo*, esto es, nos conocemos a nosotros mismos como sujeto y causa de nuestras propias actividades psíquicas.

Y si la experiencia que tenemos de nuestras propias actividades psíquicas ha de quedar registrada en nosotros en estado potencial, para que aquellas puedan ser de nuevo actualizadas y aparecer de nuevo a la conciencia en el momento oportuno, sin lo cual nos sería imposible identificar nuestro yo actual con nuestro yo pretérito, ha de ser interviniendo la atención, sin la cual la fijación de un recuerdo resultaría sumamente imperfecta, dado que fuese absolutamente posible.

Por esto la perfección de la *memoria* depende, como es universalmente reconocido, de la perfección de la atención con que recibimos la impresión que se trata de recordar. Por la atención, pues, vamos fijando en nosotros, a manera de los engramas de un gramófono, las impresiones todas de nuestra experiencia psíquica, las cuales son luego *evocadas* o puestas en acto en el momento oportuno por la misma atención.

2. *La atención, gobernalle individual de la vida psíquica y moral.*

La atención es, en efecto, la que en cada momento *selecciona* aquellos conocimientos que son coherentes con la tarea en que estamos ocupados o que son aptos para dirigir armónicamente toda la actividad vital a los fines que, o por instinto o por el imperio explícito de la voluntad libre, se han de realizar.

Así es como la atención, aunque inmediata y directamente, afecta sólo al conocimiento, *gobierna*, sin embargo, a través de él el aspecto conativo y sentimental de la vida psíquica y, consiguientemente, toda la conducta humana así interior como exterior.

Las tendencias psíquicas, en efecto, y los movimientos del aparato neuromuscular que son como una prolongación de ellas, van siempre encauzadas por los raíles del conocimiento, que a su vez es constantemente dirigido por la atención. La misma tendencia superior, la voluntad racional, para obrar, ya sea con dominio de sí misma, ya sin él, requiere en todo caso un juicio previo que le proponga el objeto al que ha de tender y hacia el cual ha de determinarse, y su misma determinación es inseparable de un conocimiento procurado por la atención. Seleccionar estos juicios prácticos y previos y mantener el juicio a través del cual ha de realizarse la determinación de la voluntad, es ciertamente obra de ella mis-

ma; pero sería incapaz de realizar esta obra de otra manera que no fuese por la atención.

Y como quiera que la conducta humana, por ser el hombre capaz de determinaciones libres, entra en el orden de la *responsabilidad moral,* no es de maravillar que ésta muchas veces dependa del funcionamiento de la atención, sin la cual aun actos en sí mismos contrarios a la norma de la moralidad dejan de ser imputables sólo por falta de atención.

De todo lo dicho se desprende cuán grande sea la importancia de la atención para toda la vida del hombre, cuya manera de ser y actuar, así en el orden psicológico como en el orden moral, depende en gran parte de ella. Sin el funcionamiento perfecto de la atención el hombre es incapaz de controlar el continuo fluir de su vida psíquica y de toda su conducta: sólo por medio de ella lo dirige y encauza.

Nadie como BALMES [4] ha encarecido mejor la necesidad de la atención para el recto pensar. Por la atención va el hombre adquiriendo el tesoro de su cultura, la riqueza de sus hábitos y la abundancia y precisión de sus recuerdos, por medio de los cuales, a través de los años, va formando la síntesis mental bajo la cual se conoce a sí mismo y es conocido por los demás.

Es, pues, la atención a manera de cincel por el cual va el hombre labrando su personalidad entendida como carácter o fisonomía mental. De ahí su importancia desde el punto de vista de las ciencias prácticas que tienen por fin la formación del hombre, bajo todos los aspectos, para la Moral, para la Ascética y para la Pedagogía, en su doble aspecto de Eisagogia y Didáctica.

FERNANDO M. PALMÉS, S. J.

San Cugat del Vallés (Barcelona).

---

[4] BALMES, ob. a. cit.

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

EL PROBLEMA ONTOLOGICO DE LAS SOCIEDADES TRASTEMPORALES *

Lo más radical y apasionante de la Filosofía social es la Metafísica de lo social, la Ontología social. Se trata de determinar la íntima esencia de lo social, en cuanto ser, en cuanto realidad.

Para la investigación de este problema es necesaria una más estricta delimitación de su objeto. Lo "social" es un término amplio, un concepto difuso que abarca diversos órdenes de realidad: acción social, comunidad social de vida (lo que los sociólogos alemanes llaman *Gemeinschaft*), sociedad jurídicamente constituída *(Gesellschaft)*, sociedad-comunidad, en que los caracteres de comunidad vital y de sociedad jurídica se entrecruzan (es lo que la doctrina clásica de la Escuela denomina "sociedad natural").

Para nuestra investigación nos fijaremos en las sociedades jurídicamente estructuradas, más o menos convivenciales *(gemeinschaftlich)*, pero caracterizadas por una vinculación jurídica de los miembros del grupo social entre sí y eventualmente por la *subjetividad jurídica* de la sociedad, como tal, frente a terceros (la sociedad, como tal, constituye un sujeto y un término de relaciones jurídicas). Dentro de estas sociedades centramos nuestra atención en las que hemos llamado "sociedades trastemporales", es decir, aquellas sociedades que mantienen indudablemente una identidad real a través del tiempo, no obstante la total renovación de los miembros que las constituyen. Ejemplo típico de estas "sociedades trastemporales" son el Estado y la Iglesia, cuya identidad existencial (mismidad) a lo largo del tiempo es innegable, no obstante la total renovación de las generaciones que entran a constituirlas en cada período de la vida social.

Frente al problema ontológico de las sociedades trastemporales se han adoptado dos posiciones extremas: una que podríamos calificar como nominalismo social y la de las direcciones hegelianas y neohegelianas. La verdad está en una *"via media"*.

Hay que comenzar por reivindicar enérgicamente la identidad existencial real de estas sociedades a través del tiempo, en períodos que sobrepasan por completo la duración de las generaciones de las personas físicas. Esta

---

* Texto de la comunicación presentada al XI Congreso internacional de Filosofía de Bruselas (20-26 agosto 1953). Cf. Actes du...

Compuesto ya el texto de ésta y de la siguiente comunicación, llega a nuestra noticia su publicación en otra revista española.

identidad se hace patente fenomenológicamente en el hecho de que tales sociedades quedan perdurablemente obligadas por compromisos jurídicos de tipo personal (por ejemplo promesas o débitos penales), contraídos anteriormente, cuando las personas físicas que entraban a constituir el cuerpo social eran distintas. La estabilidad de semejantes compromisos no puede ser puesta en duda. Su negación, especialmente en el orden internacional actual, ha conducido a una tal perversión de todos los valores morales y jurídicos en el consorcio de los pueblos, que la evidencia de la permanencia de dichas obligaciones se ha hecho mucho más patente. Se trata de una exigencia ética, de una obligación ineludible de Derecho Natural, que está por encima de las contingentes determinaciones del ordenamiento jurídico positivo. Podrá ser conculcada en el orden de la vigencia fáctica, pero nunca podrá ser suprimida en el orden de la validez ético-jurídica. Pues bien, si la unidad y la permanencia social fueran una ficción de la mente, si las sociedades, como tales, fueran "entes de razón", no se ve por qué habrían de estar obligados los individuos físicos que constituyen en un momento dado el cuerpo social a soportar cargas a las que no se obligaron personalmente, por el mero título de que esas cargas son atribuídas a un ente ficticio del que los individuos físicos son considerados como miembros.

El que hemos llamado nominalismo social es inadmisible, en nuestra opinión, porque es incapaz de explicar adecuadamente la dinámica de las relaciones intersociales y de los derechos y obligaciones de los miembros del cuerpo social. La mismidad durable de las sociedades trastemporales se revela como real y no ficticia, y trasciende el ámbito de duración de las generaciones de hombres.

Esto plantea el problema ontológico de estas sociedades, el problema de la determinación de su "ser", de su "realidad".

El neohegelianismo recurre, para explicar el "ser" de dichas sociedades, a su concepción del idealismo absoluto, como panlogismo idealístico, que en el fondo es puro monismo. El Estado Nacional es una expresión de lo "general concreto", una unidad dialéctica, de la que la persona individual constituye un puro "momento". Así la realidad de lo social queda salvada, pero la realidad de la persona individual resulta sacrificada y absorbida. Se pierde de vista que la realidad de la sociedad no es unívoca con respecto a la realidad del ser individual, personal-físico; que el grado de consistencia óntica de una realidad de tipo moral, como es la sociedad, no es el mismo que el de una persona individual humana, dotada de una conciencia personal y de una sustancialidad constitutiva, a título de "espíritu encarnado".

Muy interesante es la opinión intermedia intentada por Theodor Litt en su importante obra *Individuum und Gesellschaft* (²1924). Litt pone a contribución las aportaciones de la Fenomenología. El hombre es una unidad dialéctica del "yo" con su cuerpo, con la circunstancia y con el fluir temporal. A la vez, el "yo" se enfrenta *dialécticamente* con el "tú". No son dos entes cerrados entre los que se dan relaciones, sino dos seres mutuamente abiertos, que de tal manera *conviven*, que cada uno de ellos se construye, se desenvuelve, actúa, "vive" en esa comunión y convibración vital "syn-pathica". Sobre esta base, trata de explicar Litt la realidad social, de suerte que se evite aquella mediatización de la persona humana en que la concepción hegeliana

incide. Para ello recurre a la teoría del "círculo cerrado", del "entrelazamiento social" y de la "intermediación social". Círculos cerrados son aquellos grupos de personas en que se da la convivencia dialéctica de todos con todos, en el sentido explicado. Cada uno está en relación personal y vital con todos los demás. El círculo cerrado viene a injertarse en una unidad más amplia, cuando miembros de diversos círculos cerrados se conjugan entre sí en unidad de convivencia dialéctica. A través de estos miembros, los círculos enteros entran a influirse mutuamente en un convivir dialéctico, ya que las vivencias de los miembros de diversos círculos que se conjugan no son simples vivencias, sino convivencias dentro de sus propios círculos. De este modo, la comunidad convivencial dialéctica se extiende en el espacio y en el tiempo (los hombres pasados perduran en los que con ellos convivieron y, a través de éstos, alcanzan una convivencia real con generaciones sucesivas). Así se asegura la unidad social.

La construcción de Theodor Litt, rectamente interpretada, es enteramente correcta, pero resulta por sí sola insuficiente y necesita ser completada. Este es el intento de la presente Comunicación.

La teoría del entrelazamiento e intermediación sociales, sobre la base del reconocimiento de la realidad del convivir dialéctico, explica bien el ser de ciertas realidades sociales *(gemeinschaftlich)* difusas, como por ejemplo una formación nacional no constituída en Estado. Pero no la unidad trastemporal y trasindividual de sociedades jurídicamente estructuradas, que constituyen sujetos de derechos y obligaciones personales durables en el tiempo más allá de los límites en que se mantiene la identidad de las personas físicas que, en un momento dado, entran a constituir la sociedad como miembros. No se explica por qué determinados individuos, obrando representativamente, pueden desencadenar la existencia de obligaciones sociales, que perduran en el tiempo como exigencias racionales de justicia, cuando las generaciones se han sucedido y el tono de la espontaneidad vital comunitaria se ha hecho tal vez muy distinto.

Mas para completar la construcción de Litt de ningún modo debemos recurrir a hipostasiar con Hegel a la Sociedad, concibiéndola como una superpersona en un plano de ser unívoco respecto al de la persona individual humana (para Hegel en el plano único del dialéctico despliegue del Espíritu).

Es necesario ampliar las categorías de ser usuales en la Filosofía realista clásica, para dar cabida a realidades de tipo moral, de carácter marcadamente axiológico, que no constituyen ficciones de la mente, pero que tampoco se confunden con las realidades de tipo físico-natural, incluso espirituales, capaces de intervenir por sí mismas, activa o pasivamente, en los procesos causales (eficientes) del cosmos. Sólo mediante esta ampliación puede alcanzarse una explicación aceptable del mundo realísimo de las relaciones jurídicas. La ley positiva humana no se confunde pura y simplemente con la realidad psíquica del acto del legislador que legisla. Tampoco se distingue pura y simplemente de él. Es el acto legífero, en cuanto revestido de un valor moral perdurable en el tiempo, del que resulta un orden de valores éticojurídicos (positivos y negativos) de determinados actos. Estos valores son el fundamento de deberes jurídicos y de los correlativos derechos (derechos subjetivos). El *valor* jurídico del acto legífero proviene,

en el caso del legislador humano, de la legitimidad del legislador y de la *legitimidad* del acto mismo legífero. La legitimidad o autoridad del legislador es a su vez un *valor moral,* proveniente, en su última raíz, de una disposición de Dios. Las disposiciones autoritativas de Dios tienen validez moral (y no simple efectividad causal-eficiente) en razón de la excelencia óntica, absolutamente trascendente, del ser divino y de la óntica religación de toda persona finita con respecto a Dios.

Las indicaciones que anteceden (y que constituyen el esbozo de una "Ontología jurídica") nos permiten señalar la dirección en que la concepción fenomenológica de Litt debe ser completada, a fin de obtener una explicación ontológica correcta de las que hemos denominado "Sociedades trastemporales".

En las Sociedades trastemporales (por ejemplo, en la Iglesia y en el Estado) se da una *unidad moral real trastemporal.* Esta unidad, de ningún modo *ficticia,* pero que tampoco constituye una realidad de tipo físiconatural (ni material ni espiritual), resulta en la sociedad en virtud del acto constitutivo legítimo que le da el ser de sociedad. Supuestas las leyes (natural y positivas) que hacen posible la existencia de actos *jurídicos* constitutivos de Sociedades trastemporales, y realizados válidamente dichos actos, resulta en la materia social (constituída por las personas miembros) una cierta unidad moral trasindividual y trastemporal, que es un elemento formal (real con realidad moral, no física) del cuerpo místico social, elemento que permanece inmutable a través del cambiante flujo de la materia social (de las personas que integran en cada momento el cuerpo social) y que asegura la mismidad de la Sociedad trastemporal, no obstante la sucesión de las generaciones en el tiempo. Lo mismo que en el hombre la identidad permanente del alma asegura la mismidad del hombre mismo, no obstante el continuo fluir del elemento material somático.

En las Sociedades trastemporales, el valor éticojurídico virtualmente permanente del acto fundacional es de tal naturaleza que los actos de los legítimos representantes del cuerpo social tienen valor para determinar trastemporalmente un orden de derechos y obligaciones sociales en los miembros de la Sociedad que se van sucediendo a través del tiempo. La realidad de estas virtualidades axiológicas trastemporales (así como los órdenes de derechos y obligaciones que de ellas dimanan) implican la realidad de una unidad moral social trastemporal objetiva y de ningún modo ficticia. Pero esta *unidad* (y, por consiguiente, la *realidad,* la *entidad)* de la Sociedad trastemporal no es *unívoca,* sino puramente *análoga* con respecto a la unidad (a la realidad, a la *entidad)* de la persona individual humana, que es una no con unidad místicomoral, sino con la sustancial unidad físiconatural del "espíritu-encarnado". La Sociedad trastemporal es realmente, en cierto sentido, un ser, pero solamente de un modo análogo. El sujeto humano es uno y ser en un sentido mucho más plenario, y teleológicamente está abierto a los esplendores de un destino eterno, que ha de realizarse por actos propios dentro del ámbito de una conciencia personal y de una inmediata relación con Dios por modo de vivencia. De este modo la Sociedad no puede ser considerada jamás como una totalidad absortiva, en que la persona humana venga a insertarse como un puro miembro. Dentro de un ámbito limitado, ha de so-

meterse el hombre a la Sociedad y subordinarse a ella. Pero ulteriormente la Sociedad está al servicio del hombre y del destino personal de éste. En último resultado es la Sociedad para el hombre y no éste para aquélla.

De este modo se explica la realidad del ser de la Sociedad (cosa que en la posición de Litt no se lograba por completo), sin sacrificar para ello, con Hegel, al sujeto humano. La *via media veritatis* queda así lograda.

JOSE MARIA DIEZ-ALEGRIA. S. J.

Chamartín (Madrid).

¿SE DA EXPERIENCIA MICROFISICA?*

Una teoría de la experiencia, lo más exacta posible, interesa al científico de la naturaleza, pero más aún al filósofo de la naturaleza. Y dentro del tema, quizá nada más urgente que definir el alcance de esas distinciones frecuentes entre experiencia vulgar y científica, entre experiencia macrofísica y microfísica. Me refiero determinada y exclusivamente a la experiencia del mundo externo.

Precisando más. ¿Se da una experiencia pura, que no sea nada más que experiencia? *Si se da o en cuanto se da,* ¿presenta efectivamente una auténtica variedad de tipos con sentido puramente experimental, o más bien resulta de hecho única? En términos más concretos, ¿la experiencia llamada vulgar y espontánea es distinta, *como experiencia,* de la experiencia científica? Y aún, ¿la experiencia científica macrofísica de la física clásica es a su vez distinta, *como experiencia,* de la experiencia microfísica de la física moderna, atómica y nuclear? De no ser distintas en el sentido indicado, toda experiencia quedaría reducida en cuando tal a un solo tipo. La solución del problema planteado hay que buscarla, naturalmente, por vía analítica.

Una experiencia pura sería una experiencia que, en su génesis y en su desarrollo y en su explicitación intencional consciente, estuviese totalmente libre de elementos racionales, sustraída enteramente a su influjo. Libre, decimos, de elementos "racionales" y no precisamente de elementos intelectuales. Hay en el dinamismo cognoscitivo del hombre dos funciones: una primaria (sensitivointelectual) y otra secundaria (racional).

La función primaria se da cuando el objeto actúa sobre nuestro dinamismo cognoscitivo y éste reacciona con un acto de asimilación, que es recepción activa. Actividad, pues, receptiva y reactiva, ni toda activa ni toda pasiva, pero sí primordial y específicamente pasiva, puesto que está provoca-

* Texto de la comunicación presentada y discutida en el XI Congreso internacional de Filosofía (Bruselas 20-26 agosto 1953). Cf. Actes du..., VI, pp. 144-150.

da normativamente por el objeto. En ella toma parte *todo* nuestro dinamismo cognoscitivo en su máxima tensión unitaria, hecha de sentido y de intelecto. Su resultado es el *datum* con ese carácter de imposición insobornable y de riqueza máxima que lo distingue de cualquier otro conocimiento.

La función secundaria se produce cuando el dinamismo cognoscitivo actúa de por sí sobre el datum, sea en orden a prevenirlo y prepararlo, sea en orden a elaborarlo, a explicárselo, etc. Es una actividad toda activa en cuanto que se inicia en nuestro dinamismo para recaer sobre el datum. Además, no todo nuestro dinamismo se encuentra interesado en esta actividad. Específicamente interviene sólo su componente espiritual, la razón. Sus resultados son todavía muy varios, pero integran lo que de una manera genérica podemos llamar el elemento racional de nuestro conocimiento.

Este elemento racional, debido a la función secundaria de nuestro dinamismo cognoscitivo, es el que quedaría excluído de una experiencia pura. Representa siempre una superestructura de esa experiencia, cuyos elementos analiza o sintetiza, para terminar trabándolos y armonizándolos. No es el puro datum, pero sería erróneo pensar que por eso carezca de valor óntico, valor de realidad. Sin duda ese valor es diverso del que corresponde al datum de la experiencia pura y ni siquiera es idéntico para toda clase de elemento racional, pero tan equivocado como estilizarlo según un canon unívoco sería negarse a reconocerlo.

Pues bien, la experiencia pura definida así no se da así, con esa pureza, en el hombre. Y menos aún se le da así al hombre. De hecho las dos funciones de nuestro dinamismo son prácticamente contemporáneas. La actividad racionalizante se mezcla a la experiencial desde su primer origen en mayor o menor grado. Los elementos racionales forman de hecho un todo con los experienciales. Un todo, por otra parte, que, de suyo y en muchos casos especialmente, no es un todo de elementos yuxtapuestos, despegados o con una sutura manifiesta, sino un todo más orgánico de partes mutuamente compenetradas, que sólo un análisis muy delicado y difícil podrá discernir con cierta aproximación. Lo que en realidad sorprende nuestro espíritu en su primera reflexión plenamente consciente es ya ese todo orgánico de experiencia —datum—y de razón.

Es éste un hecho cada vez más unánimemente reconocido. Comenzó a imponerse en el campo de la "experimentación", es decir de la experiencia científica. Se cayó en la cuenta de que el aparato mismo de observación—el microscopio y el espectrógrafo, lo mismo que la balanza—es ya una teoría o, más exactamente, encarna una teoría. Es imposible describir un aparato cualquiera si no es en términos de una teoría.

La crisis moderna de la física ha hecho más viva esta evidencia, pero no como algo ligado precisamente a lo que ella pueda tener de pasajera, sino revelando una dimensión esencial del pensamiento científico. El ritmo marcadamente acelerado—precipitado—con que se han verificado las últimas fases del desarrollo científico, ha influído como el cambio brusco de velocidad en la revuelta, que nos despierta o nos hace caer en la cuenta de que viajamos sí, pero también, y principalmente, de que *viajábamos* ya antes, cuando la falta de aceleración sensible no nos había permitido tal vez advertir nuestro movimiento.

La sacudida producida en el pensamiento científico con la física actual ilumina el pasado no menos que el presente o el futuro de su desarrollo esencial. Su atención alertada no ha tardado en descubrir dos cosas. Primero, que tampoco la experiencia científica clásica se daba o se da en estado de pureza. Luego, que la misma experiencia directa sin instrumentos, llamada vulgar, espontánea o macroscópica, nace también racionalizada a su manera. Hoy serán muy pocos los científicos y epistemólogos—si hay alguno—que puedan sustraerse a esta evidencia. Y no son excepción los mismos científicos experimentadores en contraposición a los teóricos.

Este hecho implica indudablemente una consecuencia. Puesto que *no se da y mucho menos se nos da* pura y simplemente la experiencia pura frente a la teoría pura, se impone como más adecuado desde el punto de vista científico y epistemológico aceptar la síntesis orgánica dada y no oponer experiencia a teoría, ni viceversa. Ha de ser más objetivo que nuestra epistemología supere ese dualismo y se oriente hacia un tratamiento de la realidad más ajustado al ser de esa misma realidad en cuanto dada. En otra ocasión hemos expuesto ya la manera de realizar esta tarea base de lo que llamábamos "niveles de experiencia" [1]. No hemos de insistir aquí en ese punto.

En este momento queremos insistir más bien en otro aspecto, que a primera vista parece contradecir lo anterior, pero que en definitiva vendrá a confirmarlo de nuevo. La experiencia pura no se da, hemos dicho. Pues bien, vamos a suponer que se da y—más aún—que se nos da. Más exactamente vamos a definir una experiencia pura *aproximada* y de ella vamos a suponer, no sin fundamento, que realmente se da y aun se nos da.

Dijimos que la experiencia pura, por ser humana, implica una fusión sensitivointelectual en unidad de composición. Toda sensitiva y, al mismo tiempo, toda intelectual, la experiencia pura del hombre no es, sin embargo, ni totalmente sensitiva ni totalmente intelectual. El sensitivo y el intelectual son dos aspectos de un contenido objetivo único. Cualquiera que sea por lo demás su distinción, nunca puede ser tal que rompa sencillamente en dos la unidad y la unicidad del contenido objetivo concreto—del datum—, o que apunte trascendentalmente a *dos* realidades propiamente tales. La experiencia pura aproximada, que ahora consideramos, queda restringida al aspecto sensitivo. Por consiguiente, definimos, únicamente la experiencia pura aproximada *sensible*.

Ahora bien, la experiencia sensible presenta un alto grado de pureza si tratamos de limitar su significado a ese contenido sensible primitivo, que nos da la conciencia luego que uno cualquiera de nuestros sentidos se pone en contacto con un estímulo externo. Las diferencias del complejo todo consciente, provocado por un mismo estímulo, pueden ser, sin duda, muy grandes en diversos observadores, según su cultura científica. Pero podemos todavía estar seguros de que en todos ellos se da un elemento común, parcial si se quiere, pero muy aproximado, si no idéntico. Es el contenido sensible.

---

[1] En los "*Troisièmes entretiens de Zurich*" (abril 1950). Nuestro trabajo allí, *Expérience et Théorie. Niveaux d'expérience*, puede verse en las Actas: Dialectica (1952) n. 23. Otro trabajo muy similar es, *Dualismo de experiencia y teoría en la física*, PENSAMIENTO, 9 (1953) 16-32.

El "verde" que siente el jardinero en la planta y el "verde" que siente en ella el botánico o el físico tienen, sin duda, ambos una zona de coincidencia. Cuando un pastor y un físico especialista en espectrografía observan el arco iris, sus contenidos complejos de coincidencia han de diferir notablemente, pero en su *visión* habrá todavía un elemento común, superponible. La sensación de calor producida por el radiador en la mano de un alumno que no conoce la teoría cinética, y la producida en la mano del profesor que se la va a explicar, diferirán hasta donde se quiera, pero seguramente poseen ambas un contenido parcialmente idéntico o muy aproximado.

Pues bien, ese elemento común primitivo es el que definimos aquí como experiencia sensible aproximadamente pura, o simplemente experiencia.

Esto supuesto, podemos abordar ya, esquemáticamente, la cuestión fundamental de esta Comunicación. ¿Se dan efectivamente tipos diversos de esta experiencia como tal experiencia? Creemos que no.

Hay una experiencia que se llama vulgar y otra que se llama científica. Establecer exactamente su diferencia nos llevaría demasiado lejos. Desde luego, hay que desechar varios criterios de distinción bastante corrientes, como, por ejemplo, el de suponer que la primera sea exclusivamente cualitativa y la segunda cuantitativa, que la primera no sea crítica y la segunda sí, que la primera sea sólo experiencia sin adherencias teóricas y la segunda no, etc. La diferencia real se reduce al método. La vulgar carece de método. La científica, en cambio, se caracteriza esencialmente por ser metódica. Método que abarca desde el instrumento y la técnica de observación hasta el aparato matemátiro y cualquiera otra clase de auxiliar teórico.

No sería difícil comprobar que, en ambas experiencias, la experiencia, como tal, es del mismo tipo. La discriminación resulta adjetiva. El aparato de observación, con todo lo que encarna de teoría y de experiencia previas, lo mismo que el complejo todo de circunstancias, precauciones y resultados previstos al disponer el experimento, dan al observador científico una *visión teórica*—visión unitaria—del fenómeno muy distinta de la recogida por un profano asomado al mismo ocular. Pero es cierto que la *visión sensitiva* es del mismo tipo. El biólogo más eminente y un niño pueden asomarse simultáneamente al mismo microscipio con doble ocular, y su experiencia visual será coincidente. Prueba de ello es que ambos poseen un lenguaje común, que les permite describirse *mutuamente* el campo de su visión. Si un pastor logra asomarse al ocular de un espectroscopio iluminado con luz blanca, dirá que ve el arco iris. El físico comprenderá la expresión y dirá: "Yo también lo veo".

Hay también una experiencia que se llama macrofísica y otra microfísica. Esta división resulta más interesante. No coincide con la anterior, pues en la experiencia macrofísica cabe la vulgar y también, en parte, la científica. Se pueden caracterizar diversamente, pero la caracterización más estricta se obtiene por referencia a la magnitud h de Planck (cuanto de acción). La experiencia macrofísica se circunscribe a aquel campo de fenómenos y procesos en los que el influjo de la constante h no se hace sensible y en los que intervendría una colectividad estadística de elementos. La microfísica, en cambio, se refiere al campo de fenómenos y procesos donde el influjo de la constante h se hace ya sensible con su secuela del indeterminismo experimen-

tal y otras similares, y donde ya no intervendría la colectividad estadística, sino elementos individuales o en corto número.

También aquí se verifica que la experiencia microfísica no difiere, como experiencia, de la macrofísica. En realidad, no aporta elemento experiencial ninguno, esencialmente nuevo como tal. Esto es evidente una vez se reflexiona sobre ello. Todo el material experimental de la física atómica o nuclear y, en definitiva, de la microfísica se reduce a material fotográfico. La cámara de Wilson, los ciclotrones y aparatos similares, etc., suministran su información en placas fotográficas. Ahora bien, todo ese material es macrofísico y macroscópico. Un fotógrafo hábil podría reproducir en su estudio macrofísico todo ese material, tomándolo sobre objetos macroscópicos preparados artificialmente *ad hoc* y sustituirlos luego a los originales en el archivo del laboratorio atómico y nuclear. El físico no sería capaz de advertir la sustitución. Y tiene que ser así.

Efectivamente, *todo* aparato de observación, por muy perfeccionado que sea y aunque esté destinado a las experiencias más delicadas de la microfísica, es siempre macrofísico en su constitución y en sus leyes de funcionamiento. Lo reconocen todos los físicos. La física cuántica no posee aparatos cuánticos. Es cierto—según observa Heisenberg—que la línea divisoria de ambos campos, macro y microfísico, puede colocarse arbitrariamente antes o después en la cadena del proceso de observación, "*pero siempre dentro de ciertos límites*", precisa él mismo. No es posible eliminarla. Tampoco situarla en tal punto que el aparato de observación *todo entero* haya de caer dentro del campo microfísico.

Se comprende, además, que es mucho menos posible eliminar nuestros órganos sensitivos. Todo el largo proceso de observación instrumentada termina por fuerza en ellos y por ellos, al fin, se realiza sensitivamente. Su naturaleza es siempre la misma, y el estímulo inmediato que provoca su acción posee también la misma naturaleza, sea cual fuere el carácter del proceso inicial. Eso significa precisamente que el aparato es macrofísico.

Así, pues, tampoco la experiencia microfísica es una experiencia de tipo nuevo como experiencia. Su novedad frente a la experiencia macrofísica está únicamente en que descubre fenómenos y procesos regidos por leyes y conexiones distintas de las que rigen los fenómenos y procesos de la experiencia macrofísica. Se trata, por tanto, de una novedad ciertamente radical, pero ajena al sentido como tal y accesible sólo a la razón científica.

La misma "microsis" espacial o temporal de los procesos nunca es aquí objeto inmediato de experiencia, sino un carácter deducido. Los aparatos nos la hacen sentir sólo aumentada, es decir, macrofísicamente. No voy a ocuparme de los átomos y demás partículas subatómicas. Sea cualquiera su significación objetiva trascendental, es cierto que, aun tomadas en su interpretación cosista más ingenua, no presentarían ningún sensible nuevo y que su observación experiencial es siempre macroscópica.

En definitiva, toda experiencia (sensible) queda reducida a un tipo único. Quizá no sea conveniente decir que ese tipo único es el de la experiencia vulgar. Con igual derecho se podría decir que es el de la experiencia científica. De la misma manera, tampoco se justificaría decir que ese tipo único sea el de la experiencia macrofísica y no igualmente el de la experiencia

microfísica. La razón es que, en realidad, todas esas divisiones de la experiencia se demuestran igualmente adjetivas por naturaleza a la experiencia como tal. La discriminación se funda en caracteres extraexperienciales y tiene en cuenta elementos objetivos, sí, pero no de tipo exclusivamente experiencial y dado.

Por eso, decir que toda experiencia, como tal, se reduce a la experiencia vulgar más bien que a la científica, o a la experiencia macrofísica más bien que a la microfísica, implicaría un doble error. Primero, el de atribuir a esas experiencias—vulgar o científica respectivamente—un carácter experiencial privilegiado que no poseen. Segundo, el de olvidar que también esas experiencias—todas—implican igualmente elementos racionales o que tampoco ellas son sensiblemente puras en sentido estricto.

Nos interesa destacar dos conclusiones. No se da la experiencia pura en todo rigor. Se puede definir una experiencia pura aproximada, pero ella es común a todos los diversos tipos de experiencia tales como se dan concretamente, sin que sea posible reconocerle un carácter privilegiado como tal en ninguno de ellos. La trascendencia y las derivaciones de estas dos conclusiones las juzgamos muy decisivas, pero no es el momento de exponerlas, ni siquiera de indicarlas. Diremos, sin embargo, que acabar, por una parte, con el falso prejuicio de una experiencia microfísica, misteriosa y reveladora de nuevos sensibles, y por otra con el prejuicio opuesto de una experiencia vulgar o macrofísica, estrictamente pura y privilegiada, tiene ya una importancia extraordinaria para el científico y más para el filósofo.

JAIME ECHARRI, S. J.

Oña (Burgos).

ALOCUCION DE SU SANTIDAD PIO XII EN EL CUARTO CENTENARIO DE LA FUNDACION DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD GREGORIANA

El día 17 de octubre de 1953 tuvo el Sumo Pontífice reinante una alocución a la Universidad Gregoriana con ocasión del cuarto centenario de su fundación.

No tenemos espacio para reproducirla por entero y nos limitaremos a dar a nuestros lectores la parte que se refiere a la recomendación del método escolástico y a las normas que se han de tener presentes en la elección de opiniones en el apostolado de la investigación y de la enseñanza.

Recomienda ante todo el método escolástico por muchas razones, y entre otras cosas dice que el método escolástico no se opone a las ciencias positivas, como lo muestran los ejemplos. El primer ejemplo es Santo Tomás, que siendo sumamente especulativo, era también muy amante de las ciencias positivas. El segundo ejemplo es Suárez, que con razón se ha de contar, después de Santo Tomás, entre los primeros cultivadores de la Teología. El tercer ejemplo es el Cardenal Franzelin, que tan sabiamente juntó en uno el método positivo y el escolástico.

Después pasa el Papa a dar normas acerca de la selección de las opiniones así en el estudio privado como en la enseñanza. La norma fundamental es que se distinga bien entre la doctrina de la Iglesia y verdades filosóficas ligadas necesariamente con ella, y que todos han de seguir, y por otra parte las doctrinas que son más bien conatos de explicación y elementos diferenciales de los varios sistemas que en la Iglesia se permiten. A continuación habla en particular sobre lo que hay que sentir acerca de las cosas en que necesariamente todos han de convenir, y de los elementos diferenciales entre los varios sistemas.

Los elementos *diferenciales* no son necesariamente la materia de los sermones, ni de ellas depende la instrucción religiosa, ni son la puerta, y mucho menos la única puerta para entrar en la Iglesia. Los doctores que la Iglesia recomienda como ejemplares en la doctrina, no son la fuente primigenia de donde la Iglesia toma la verdad, ni los mira como infalibles, aunque se hable de Santo Tomás o de San Agustín.

Señala después cuáles son las cosas en que todos *han de convenir* en materias filosóficas. El criterio para conocer qué cosas sean éstas es, que pertenezcan al acervo de verdades que se han reconocido siempre en la Iglesia desde sus albores. En estas sobresalió Santo Tomás, por su claridad, sistematización y por la conciliación que hizo con las verdades reveladas. Enumera después algunas de estas verdades, y entre ellas cuenta el realismo del conocimiento, la noción de la verdad que es adaequatio intellectus et rei, los primeros

principios de la razón, fundados en la verdad absoluta, la existencia de Dios, infinito, personal y creador de todas las cosas, la naturaleza del hombre, la inmortalidad del alma, la dignidad de la persona humana y las obligaciones que impone la ley natural.

Una vez que ha hablado de las cosas en que todos han de convenir, proclama el Pontífice la sana libertad de opinar en las cosas secundarias, o sea en los elementos diferenciales y controvertidos en las diversas escuelas. Por eso dice que quedan a la libre discusión de los sabios aquellas cosas en que, aun constando cuál es la mente de Santo Tomás, todavía se controvierte acerca de la verdad o falsedad de dichas doctrinas. Con mucha más razón quedan a la libertad de los sabios aquellas materias en que no se sabe ciertamente cuál es la mente de Santo Tomás, y más aún aquellas que no son sino doctrinas caducas pertenecientes a la ciencia positiva de la antigüedad. Declara además que éste es el sentido del canon 1366, § 2, en que se manda seguir a Santo Tomás. Cumplen bien con este canon en el sentido pretendido por la Iglesia, aquellos que en las cosas comunes siguen a Santo Tomás, aunque en las cosas controvertidas cada uno siga la opinión que le parezca más probable. Así lo declaró Pío XI, así lo proclama Pío XII, y ésta es, según el Papa, la mente de todos los Pontífices, desde León XIII hasta el presente.

Como corolario práctico de conducta en el apostolado de la enseñanza deduce el Papa la siguiente regla: Los profesores de las Facultades eclesiásticas en su oficio de enseñar pueden adherirse a cualquiera de las escuelas que en la Iglesia han adquirido derecho de ciudadanía, con tal que retengan las cosas en que todos han de convenir, conforme a lo ya antes declarado, y que al exponer sus doctrinas, distingan bien entre la doctrina de la Iglesia y las verdades filosóficas necesariamente ligadas con ella, según todas las escuelas, y las cosas que pertenecen a la escuela peculiar a la cual él se adhiere. Y esta es la conducta decorosa en un maestro sensato.

A continuación damos el texto latino de la parte que hemos comentado, tal como aparece en el Acta Apostolicae Sedis, t. 35, año 1953, pp. 683-686, y la traducción del original latino hecha por la oficina de Prensa del Vaticano y publicada por *Ecclesia*, 1953, p. 569 ss.

[683] Ad philosophicas et theologicas doctrinas quod attinet, Institutum vestrum in exordiis suis, dimidii saeculi spatio, tot magistris et doctoribus magnam laudem assecutis floruit, ut aetas illa iure aurea appellari potuerit [684]. At hoc minime detrahit subsequentium fastorum gloriam. Nam Praepositi generales Societatis Iesu nullo non tempore, usque ad praesens, operam dederunt, ut ibidem peritorum et etiam optimorum professorum copia suppeditaretur.

Laudamus scholasticam methodum, quae apud vos in usu versatur. Quam

---

Por lo que concierne a la filosofía y teología, vuestro Instituto, ya en sus inicios, por espacio de medio siglo, floreció con tal abundancia de maestros y doctores de fama, que con razón pudo ser llamada aquella época su edad de oro. Pero eso no resta nada a la gloria de los siglos siguientes, porque los prepósitos generales de la Compañía, en todos los tiempos, hasta el presente, se han esforzado en proveerla de peritos y óptimos profesores.

Alabamos el método escolástico en uso entre vosotros, método que, no se

alibi haud raro negligi et contemni Nos minime latet. Ut ii ab ista incuria vel despicatione desistant, meminerint Summos Pontifices huiusmodi methodum saepe commendasse, quin etiam hortatos esse, ut ea in philosophicis et theologicis scholis in honore semper haberetur.

Id, quod scholastica methodus assequi contendit, ut scilicet hominis ratio revelatas a Deo veritates et eorum philosophica adiumenta perlustret, expoliendo illas quae eis insunt notiones et afferendo argumenta, quibus eorum certitudo solide fulcitur; utque praeterea quae contra disputantur resolvat, et veritates omnes tum naturales metaphysicas tum divinitus revelatus concorditer apteque componere conetur: hoc semper fuit et est philosophiae et theologiae certum firmumque propositum. Neque opinandum est mysteria fidei et eorum supposita philosophica ab unoquoque ita comparari posse ut facile vel ultro ab intellectu nostro obtineantur, neque opus esse, ut diuturno studio et apta methodo ratiocinando et meditando pertractentur.

Neve timueritis, ne ob studia spectativi generis illae quae "positivae" scientiae nuncupantur et praecipue theologia "positiva" aliquid detrimenti capiant. Inter utrasque enim nulla oppositio, quin etiam illae eo securius prodeunt, quo firmius hisce superstruuntur. Exemplo sunto vobis ipse Doctor Angelicus, qui "positivarum" cognitionum appetens erat, et ex primaevi Athenaei vestri theologis Franciscus Suarez, qui iure post Sanctum Thomam primoribus sacrae theologiae cultoribus accensendus est, recens autem—saltem unum memoria repetere fas Nobis sit—Ioannes Baptista Cardinalis Franzelin, qui utriusque

---

nos oculta, es a menudo descuidado y despreciado en otras partes. Para que estos tales desistan de su incuria y desprecio, recuerden cuán frecuentemente los sumos Pontífices han recomendado y exhortado que en las clases de filosofía y teología se conserve siempre en honor dicho método.

El fin que se propone el método escolástico, a saber: el que la razón humana considere las verdades reveladas por Dios y sus ayudas filosóficas, precisando las ideas en ellas contenidas y presentando los argumentos en que sólidamente se funda su certeza, y que además resuelva las objeciones y trate de coordinar apropiada y armoniosamente todas las verdades, tanto las naturales metafísicas como las sobrenaturales reveladas, ha sido siempre y lo es aún el objeto cierto y constante de la filosofía y de la teología. No hay que imaginar que todos pueden confrontar los misterios de la fe y los supuestos filosóficos, de manera que nuestro entendimiento los penetre fácil y como espontáneamente, sin que sea necesario aplicarse con estudio prolongado y método conveniente, reflexión y meditación.

Y no temáis que los estudios especulativos perjudiquen a las llamadas ciencias positivas, especialmente a la teología positiva. No hay oposición entre unos y otras, más aún, tanto más seguramente procederán los estudios especulativos cuanto más sólidamente vayan fundados en las ciencias positivas. Os sirvan de ejemplo el mismo Doctor Angélico, apasionado siempre de los conocimientos positivos, y entre los profesores de vuestro antiguo Colegio, Francisco Suárez, a quien justamente hay que tener por uno de los más ilustres teólogos después de Santo Tomás, y modernamente—séanos lícito recordar al

ordinis disciplinis diligentissimum tribuit cultum easdemque mirabili modo in unum coniunxit.

Ipsa vestra studiorum ratio et programmata vestra annualia abundantiam rerum "positivarum", nostrorum temporum sacerdotibus valde utilium, continent, et quod summum est, in tractatibus vestris dogmaticis theologiae "positivae" amplum spatium praebetur; et utinam studium Sanctorum Patrum et Scriptorum ecclesiasticorum apud vos floreat et augeatur.

Quod vero ad studia vestra et ad apostolatum vestrum attinet, ne indistincte permisceantur doctrina catholica et veritates naturales illi cohaerentes, et ob omnibus catholicis agnitae, cum erudi [685] torum hominum conatibus ad eas explicandas itemque cum propriis elementis peculiaribusque rationibus, quibus varia philosophica et theologica systemata, quae in Ecclesia inveniuntur, inter sese discriminantur; neve umquam ita agendum est, quasi sacrarum concionum materies et religiosa institutio hinc emanent atque dependeant. Nulla huiusmodi disciplina et ratio porta est, qua quis in Ecclesiam ingrediatur; maioreque ratione nefas hanc est asserere unicam portam patere. Etiam sanctissimo et praestantissimo Doctore numquam Ecclesia veluti primigenio veritatis fonte usa est neque nunc utitur. Doctores utique magnos habet et summis decorat laudibus Thomam et Augustinum; at falli nescios tantum Sacrarum Scripturarum caelitus inspiratos auctores profitetur. Ecclesia nempe Dei mandatu Sacrarum Scripturarum interpres et custos, in se viventis Sacrae Traditionis depositaria, ipsa est ad salutem adipiscendam porta, ipsa, sub tutela ductuque Spiritus Sancti, sibi fons est veritatis.

---

menos uno—, el Cardenal Juan Bautista Franzelin, que cultivó con celo ambos géneros de estudios y los unificó admirablemente.

Vuestro mismo plan de estudios y vuestros programas anuales contienen muchas cuestiones positivas, utilísimas a los sacerdotes de nuestro tiempo; y lo que es más importante, vuestros tratados dogmáticos conceden un puesto principal a la teología positiva; y ¡ojalá florezca y aumente entre vosotros el estudio de los Santos Padres y de los escritores eclesiástico!

En cuanto a vuestros estudios y a vuestro apostolado, no hay que mezclar sin distinción la doctrina católica y las verdades naturales relacionadas con ella y aceptadas por todos los católicos con los esfuerzos hechos por los eruditos para explicarlas, ni con los elementos propios y las razones peculiares en que se diferencian los diversos sistemas filosóficos y teológicos que se encuentran en la Iglesia; ni hay que proceder nunca como si la predicación y la instrucción religiosa hubiese de recibir de ellos su materia y depender de ellos. Ninguno de esos sistemas o métodos constituye una puerta para entrar en la Iglesia; mucho menos es lícito afirmar que sea la única puerta. Ni aún del más santo y más ilustre doctor se ha valido nunca ni se vale ahora la Iglesia como de fuente original de verdad. Considera, sí, como grandes doctores a Santo Tomás y a San Agustín y les tributa grandes elogios; pero no tiene como infalibles más que a los autores inspirados de la Sagrada Escritura. Porque la Iglesia, intérprete y guardiana de la Sagrada Escritura, por encargo divino y depositaria de la Sagrada Tradición que en ella vive, es precisamente la puerta de salvación y es fuente de verdad para sí misma bajo la protección y guía del Espíritu Santo.

Varia doctrinarum systemata quae Ecclesia teneri sinit, omnino conveniant oportet cum omnibus iis, quae philosophiae et antiquae et christianae ab eiusdem Ecclesiae exordiis perspecta erant. Haec vero a nullo alio doctore tam lucide, tam perspicue, tam perfecte proposita sunt sive singularum mutua consensio partium ob oculos habetur, sive cum veritatibus fidei considerantur coniunctio et harum splendidissima cohaerentia, a nullo tam apta solidaque structura una simul composita sunt quemadmodum a Sancto Thoma Aquinate, ut Praecessor Noster Leo XIII hisce verbis sculpsit potius quam dixit: "Rationem, ut par est, a fide apprime distinguens, utramque tamen amice consocians, utriusque tum iura conservavit, tum dignitati consuluit, ita quidem ut ratio ad humanum fastigium Thomae pennis evecta, iam fere naqueat sublimius assurgere, neque fides a ratione fere possit plura aut validiora adiumenta praestolari, quam quae iam est per Thomam consecuta". [Enc. "Aeterni Patris" Leonis XIII Acta, ed. Romana, I (1881), pág. 274.]

In iis quae modo breviter attigimus, enumerentur, exempli causa, quae spectant ad naturam cognitionis nostrae; ad propriam veritatis rationem; ad principia metaphysica in veritate solidata eaque absoluta; ab Deum infinitum, personalem, Creatorem omnium rerum; ad hominis naturam, animi immortalitatem, personae congruentem dignitatem, officia, quae morum lex ei ex natura indita denuntiat et imperat.

His rebus haud dubio mentis retinendis assensu apponenda non sunt ea, quae, ad verum in natura "positivum" (sic) quod attinet, apud Sancti Thomae

---

Los varios sistemas doctrinales permitidos por la Iglesia tienen que convenir con todo lo que la filosofía antigua y la filosofía cristiana han reconocido desde los primeros tiempos de la Iglesia. Y ningún doctor ha expuesto tan clara, tan distinta, tan perfectamente esos conocimientos, tanto en su coherencia interna cuanto en su relación con las verdades de la fe y la espléndida armonía de estas mismas verdades; ninguno ha edificado con todos esos conocimientos y verdades una armazón tan proporcionada y tan sólida como Santo Tomás de Aquino. Lo expresó con frases escultóricas nuestro predecesor León XIII en estas palabras: "Distinguiendo claramente como se debe, la razón de la fe, pero al mismo tiempo asociándolas mutuamente, cuidó (el Doctor Angélico) de mantener los derechos y la dignidad de ambas; de suerte que ni la razón humana, elevada a la cumbre con esas alas que Santo Tomás le había proporcionado, puede ya casi subir más alto, ni la fe puede esperar de la razón más numerosas ni más eficaces ayudas que las obtenidas por medio de Santo Tomás" (encíclica "Aeterni Patris", Leonis XIII, Acta, ed. Romana I, 1881, pág. 274).

Entre los conocimientos filosóficos que hemos brevemente indicado, conviene contar a manera de ejemplo, los que se refieren a la naturaleza de nuestro mismo conocer; al exacto concepto de verdad; a los principios metafísicos fundados en la realidad y que son absolutos; a un Dios infinito, personal, creador de todas las cosas; a la naturaleza del hombre, la inmortalidad del alma, la dignidad de la persona, los deberes que la ley moral le muestra y le impone.

Pero no hay que enumerar entre esos conocimientos, que exigen el asentimiento cierto de la mente, las opiniones controvertidas por grandes comen-

magnos commentatores et optimae notae discipulos adhuc in controversia sint. Neque de his loquamur, de quibus disputatur, an ad doctrinam Angelici Doctoris pertineant vel quomodo interpretanda [686] sint; itemque utpote caduca silentio premimus ea quae reapse consectaria sunt veterum hominum cognitionis et mancae et ieiunae de naturae rebus physicis, chymicis, biologiicis vel alius generis.

Talem esse sensum illius legis, qua Codex iuris canonici (can. 1366, § 2) Sanctum Thomam ducem atque magistrum omnibus catholicis scholis praficit, felicis recordationis Decessor Noster Pius XI hisce verbis asseruit: "Sanctum igitur unicuique eorum esto quod in Codice iuris canonici praecipitur ut "philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant"; atque ad hanc normam ita se omnes gerant, ut eum ipsi suum vere possint appellare magistrum. At ne quid eo amplius alii ab aliis exigant, quam quod ab omnibus exigit omnium magistra et mater Ecclesia: neque enim in iis rebus, de quibus in scholis catholicis inter melioris notae auctores in contrarias partes disputari solet, quisquam prohibendus est eam sequi sententiam quae sibi veri similior videatur". (Litterae Encyclicae "Studiorum ducem", 29 sept. 1923. A. A. S. XV, 1923, p. 324, 1.)

Hac prorsus ratione insignes vestri auctores et magistri pulchro consociarunt foedere fidelitatem, quam Summo Doctori continenter servabant, cum magni aestimanda libertate, quae doctrinarum pervestigationi debetur, a Deces-

---

tadores e insignes discípulos de Santo Tomás, cuando se trata de la verdad "puesta" en la naturaleza. No hablamos de las teorías sobre que se discute si pertenecen a la enseñanza del Doctor Angélico o cómo hay que interpretarlas; pasamos asimismo, en silencio, por tratarse de cosas caducas, lo que es simple consecuencia del conocimiento imperfecto y exiguo que tenían los antiguos en torno a la física, a la química, a la biología y a otras ciencias semejantes.

Que tal es el sentido del canon 1366, 2, del Código de Derecho canónico, en el cual se presenta a Santo Tomás como guía y maestro de las escuelas católicas, lo afirmó nuestro predecesor Pío XI con estas palabras: "Tengan pues todos por inviolable la prescripción del Código de Derecho Canónico según la cual los profesores deben dirigir los estudios de filosofía racional y de teología y la formación de sus discípulos conforme al método, a la doctrina y a los principios del Doctor Angélico y mantenerlos religiosamente; y de tal manera se atengan todos a esta norma, que puedan verdaderamente llamar maestro suyo a Santo Tomás. Pero ninguno exija de los otros más de lo que de todos exige la Iglesia, maestra y Madre común; pues en las materias en torno a las cuales discuten en las escuelas católicas los más insignes autores, no hay que prohibir a ninguno que abrace la opinión que le parezca más probable" (Encíclica "Studiorum ducem", 29 septiembre 1923. "A. A. S.", XV, 1923, pág. 324, 1).

De este modo vuestros insignes autores y maestros juntaron maravillosamente una fidelidad constante al Sumo Doctor con la libertad tan estimable para la investigación de las doctrinas, libertad que nuestros predeceso-

soribus Nostris, Leone scilicet XIII et iis qui in Petri Cathedra eum subsecuti sunt, semper in tuto collocata.

Unicuique igitur professorum integrum sit, intra supra assignatos limites qui praetervehendi non sunt, alicui scholae adhaerere, quae in Ecclesia domicilii iure potita est, hac autem lege, ut veritates ab omnibus retinendas prorsus distinguat ab iis, quae lineamenta et elementa peculiaris sunt scholae, et in docendo haec discrimina notet, ut bene cordatum decet magistrum.

---

res León XIII y los que siguieron en la cátedra de Pedro han querido que se conserve intacta.

Sea pues lícito a cada profesor, dentro de los límites arriba señalados, que no se deben franquear, adherirse a cualquiera de las escuelas que en la Iglesia han adquirido derecho de ciudadanía; pero con esta condición: que distinga bien las verdades que todos deben abrazar, de los rasgos y elementos peculiares de cada escuela y que en su cátedra haga ver esta distinción, como corresponde a un maestro bien ponderado.

J. HELLÍN, S. J.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

LÓPEZ-AMO, ANGEL: *El Poder Político y la Libertad.* (La monarquía de la reforma social). Biblioteca del pensamiento actual. Págs. 314.

Libro de ideas profundas y finos análisis, que partiendo de la esencia del poder, de los fines del Estado y de la Sociedad trata de hacer ver la necesidad de la monarquía como elemento indispensable para que el Estado no se convierta en dictador, tiranizando a la sociedad con el absolutismo, ni por otra parte, la sociedad se apodere del Estado cayendo en el otro absolutismo de la democracia. La monarquía debe presidir y sostener en sus cauces a la sociedad organizada, y debe también sostener en su obligación de servicio a la aristocracia.

El autor se muestra admirador del derecho consuetudinario germano, y hace, en conjunto, una ingeniosa defensa de la institución monárquica, tanto en los remotos tiempos de la Antigüedad y Edad Media como en los tiempos azarosos de la época moderna.

Analiza con rapidez, a la vez que con profundidad, la trayectoria política europea desde los tiempos de Grecia y Roma, pasando por el medievo y revoluciones modernas, hasta la época del socialismo y comunismo.

El libro está pletórico de principios fecundos, observaciones atinadas y consideraciones, que dan que pensar al lector y le presentan interesantes puntos de vista.

VILACREUS.

VILA CREUS, PEDRO: *Sociología Pontificia.* Enquiridión social de los principales textos de los Sumos Pontífices. Editorial Lumen, Barcelona, 1952. 501 págs., 19 × 14 cm.

El P. Vila Creus no necesita presentación como sociólogo. Su conocido libro "Orientaciones Sociales", que en pocos años ha alcanzado la quinta edición, le acredita como buen sistematizador de la doctrina social católica.

Nos presenta ahora una nueva obra que lleva por título *Sociología Pontificia.* La intención con que se nos ofrece es, a nuestro entender, de gran oportunidad. Es un hecho innegable: hoy no se puede prescindir de las directrices sociales de los Sumos Pontífices. Las doctrinas sociales han tomado carta de ciudadanía en el pensamiento pontificio, y constituyen, tal vez, una de las

principales aportaciones de la Iglesia en orden a la solución de los conflictos presentes en el campo nacional e internacional.

Poseíamos, es verdad, libros en que se presentaban algunas de las Encíclicas Sociales, y aun acompañadas de óptimos comentarios. Sin embargo, esto no era más que una parte muy exigua de la copiosa doctrina social pontificia. El autor ha recogido en un solo volumen, no sólo los principales y tradicionales documentos de la Iglesia en materia social, sino también las luminosas directrices sociales del actual pontífice esparcidas a través de sus discursos, las cuales ocupan buena parte del libro.

Como el mismo subtítulo de la obra nos indica, se trata de un "Enquiridión de los principales textos sociales". En estricto orden cronológico, se presentan Encíclicas y fragmentos de discursos a partir del 15 de mayo de 1891, en que aparece la Encíclica "Rerum Novarum" de León XIII, hasta el 24 de diciembre de 1952, fecha del último mensaje navideño de Pío XII, de marcadísimo carácter social.

En este libro sobresalen varias cualidades. Además de la esmerada presentación tipográfica que hace resaltar la estructura doctrinal de cada documento, es de alabar el criterio con que han sido seleccionados los documentos: criterio eminentemente práctico que ha llevado al autor a la elección de los documentos de mayor actualidad, cuyo conocimiento es imprescindible a los que se interesan por cualquier clase de actividad social. Otro acierto es la introducción histórica y doctrinal, breve y práctica, que precede a cada documento. Sin embargo, el autor no se ha limitado a insertar los documentos. Su deseo de que tengan utilidad práctica, le ha movido a confeccionar un completísimo índice de materias dispuesto con claridad y que con sus 40 páginas a doble columna permite en breves instantes conocer lo que han dicho los Papas sobre cualquier problema social. En calidad de Apéndice se han añadido además los esquemas de las tres encíclicas fundamentales: "Rerum Novarum" de León XIII, "Quadragesimo Anno" y "Divini Redemptoris" de Pío XI. Para una lectura orientada y provechosa de dichas Encíclicas, son indispensables los esquemas.

No dudamos en afirmar que *Sociología Pontificia* está destinada a servir de gran ayuda a los que se dedican a estudios sociales y a todos los que se interesan por el avance apostólico de la Iglesia. Todos deben conocer los fundamentos filosóficos y sociales sobre los que los Sumos Pontífices estructuran la doctrina que ha de resolver uno de los problemas más vitales de nuestro mundo.

ANTONIO VILLAFRANCA.

MARC, ANDRÉ, S. J.: *Dialectique de l'affirmation. Essai de Métaphysique Réflexive*. Museum Lessianum. Section Philosophique núm. 36.—Desclée de Brouwer, 76 rue des Saints-Pères, Paris, 1952. 731 págs. 15 × 23 cms.

Esta extensa obra del P. Marc podría ser caracterizada en pocas palabras como un tratado de Ontología puesto en lenguaje moderno, con citas de autores modernos, y según el gusto del día, pero conservando generalmente las directrices doctrinales de la Ontología escolástica y más específicamente de los autores tomistas.

Después de una Introducción sobre el objeto de la Metafísica y el método en Metafísica, dedica el libro primero al ser y a sus propiedades trascendentales, en el cual estudia en varios capítulos la idea de ser, la unidad, verdad, bondad y belleza; el libro segundo consagrado a lo que llama "divisiones del ser" estudia en sendos capítulos la analogía, el movimiento, la causa eficiente (con el principio de causalidad), la finalidad (con su principio metafísico), la esencia-existencia (cuestión de su distinción real), y los posibles; el libro tercero comprende bajo el nombre de categorías el estudio de la substancia, la individuación, la persona, el ser y actuar (es decir: substancia-accidente, clases de accidentes, la contingencia en la historia), la relación, y la dialéctica de la deducción. Cierran el libro índices de personas, de materias y analítico.

Es considerable el esfuerzo que supone en el autor el trabajo de reseguir en función de autores modernos toda la problemática tan compleja y rica de la ontología. Hay no obstante bastantes deficiencias en esta obra, que no parece enteramente lograda.

Ante todo el estilo que tiene más de amplificación oratoria, que de precisión científica y filosófica. Tal vez esto gustará a ciertos públicos de hoy, y no criticaré la conveniencia de poner a su alcance estas doctrinas metafísicas con un estilo que les es familiar; pero padece mucho con esto el rigor filosófico. El lector se encuentra perdido en un conjunto impreciso y vago de afirmaciones en que se trae por los pelos lo mismo a Kierkegaard que a Lavelle, a Kant, o a Heidegger. Citas a veces innecesarias, que pueden adornar el final de la página, pero que dicen más oscuramente lo que el autor de un modo personal y claro podría decir.

Y por cierto, ya que hay tal alarde de citas modernas, es de sentir que el autor trabaje (excepción hecha de los clásicos, y de los filósofos heterodoxos) casi únicamente con autores franceses: italianos casi ninguno, españoles o alemanes no recuerdo haber visto citados más que poquísimos, por verdadera excepción; y lo mismo autores ingleses. Esto es una grave deficiencia. Por ejemplo, mientras expone la teoría del ser, de Escoto, según "una" interpretación (la que reduce el ente a "existencia") ni siquiera menciona los estudios recientes que en lengua inglesa se han publicado sobre los trascendentales en Escoto por el Instituto de San Buenaventura, de Nueva York, y otros que le podrían dar pie a mencionar las diversas interpretaciones del escotismo; y en cambio cita una cantidad de veces a autores que realmente tienen muy poco de metafísicos, como Marcel, o exagera demasiado el alcance de otros, como Lavelle.

Por lo que se refiere a las posiciones clásicas escolásticas fuera del tomismo estricto, es un duro contraste que mientras el autor comprende y asimila bien el contenido doctrinal de autores heterodoxos, no parece haber comprendido a Suárez. Por ejemplo, cuando critica a éste su posición sobre la idea de ser (pág. 82), me parece desacertado atribuir a Suárez que con el concepto de ser, desarraiga todos los existentes; los particulares están, pero están en su *extensión,* no en su *comprehensión;* no se opone la idea de ser a la existencia, sino que prescinde (prescinde no "niega") de que esta existencia sea *actual* o bien sólo aptitudinal. Algo parecido podríamos decir de la analogía (pág. 317) y de la cuestión de la distinción real esencia existencia.

No me parece, pues, que el autor haya penetrado muy hondo en su concepción metafísica.

A pesar de estas críticas que acabo de enunciar brevemente, la obra que reseñamos es de consideración. Supone mucha lectura de autores clásicos y hasta de literatos; es un considerable esfuerzo de sistematización; y en fin, para ciertos espíritus será una lectura agradable que abrirá el deseo de acudir por sí mismos a las fuentes.

Es, pues, una obra que los investigadores y estudiosos de Metafísica habrán de tener a su alcance.

J. ROIG GIRONELLA.

JANSSEN, OTTO: *Seinsordnung und Gehalt der Idealitäten.* Ein Beitrag zur Frage des ideellen Seins. — Westkulturverlag Anton Hain. Meisenheim-Glan, 1950. 284 págs. 15 × 23 cms.

El estudio de O. Janssen investiga la importante cuestión de la idealidad, que actualizada desde las Investigaciones Lógicas de Husserl, enlaza en cierto sentido con los problemas que en la escolástica planteamos a propósito de las "esencias" o de los "posibles".

La obra de Janssen puede decirse ante todo "descriptiva" en cuanto que examina cuáles son los caracteres con que aparece ante nuestra intuición esta zona o reino de las idealidades. Es interesante que reconozca su carácter de algo "dado"; de algo independiente de nuestro "yo"; presente en la realidad con un carácter propio, el de la naturaleza ideal. Frente al empirismo y al psicologismo reconoce su carácter superior.

No obstante no nos parece suficiente un estudio que no explique *cómo se enlazan estas idealidades con el orden existencial.* En la filosofía escolástica, por ejemplo, fundamos la "necesidad" y la "posibilidad" realmente vinculadas a todo ser existente (por lo menos "en cuanto sea") con un Existente Necesario, cuyo último fundamento es, y cuya expresión formulamos con nuestras abstracciones. Pero al prohibirse su autor entrar en estos terrenos de nuestra metafísica, deja el problema sin resolver. Por ejemplo, ¿cómo se enlazan las idealidades y los valores? Para nosotros, una vez admitido el carácter trascendente de lo expresado con el concepto de "ser", anclamos en él sus atributos trascendentales, como la "unidad", y esta "unidad" necesariamente propiedad del ser, también le acompaña cuando se toma el ser en un sentido más abstracto, como es el de "esencia" o "ens ut nomen"; y respectivamente los valores estimativos enlazarán con la "bondad" del ser en cualquier zona en que éste se coloque. En cambio, con un estudio descriptivo, casi diría fenomenológico, estos problemas sólo quedan abordados, pero no resueltos.

Después de un capítulo introductorio en que se plantea el problema de la fundamentación del ser y valor de las idealidades, se estudian las idealidades de la conciencia y las categorías (como "posibilidad y necesidad", etc.), luego las idealidades lógicas, las idealidades matemáticas y espaciotemporales, las de la vida viviente, la ordenación jerárquica de las idealidades, y por último las idealidades "noéticas" y "emocionales" del espíritu.

Aunque esta obra presenta una muy especial dificultad por el modo de estar

concebida y expresada, especialmente ante un lector que no conozca de antemano estos problemas, es no obstante un estudio que trae interesantes aportaciones al problema del ser ideal.

J. Roig Gironella.

Paris, Carlos: *Física y filosofía.* El problema de la relación entre ciencia física y filosofía de la naturaleza. C. S. I. C., Madrid, 1952; 17 × 12 centímetros; 375 págs.

Presentamos con especial satisfacción este primer libro de C. París, catedrático de la Universidad de Santiago de Compostela. El tema es de gran actualidad científica y filosófica y no podemos menos de felicitarnos de que C. París haya orientado sus preocupaciones de trabajo hacia estas cuestiones. Aquí se propone determinar la relación entre física y filosofía de la naturaleza. Su método consiste en fijar primero analíticamente el contenido de ambos términos según se han realizado históricamente. De hecho este análisis histórico lo verifica únicamente respecto del primer término "ciencia física". El del segundo, "filosofía de la naturaleza", apenas queda ni esbozado. Así, pues, el interés primordial del libro se centra en el análisis epistemológico del saber científico (físico), que no alcanzaría su perfil definitivo hasta Galileo. El carácter esencial de este saber se define en torno a la ley de los fenómenos. La ciencia física estudia el fenómeno en su inmediatez sensible sin atender a su sentido ontológico preciso. Lo que busca en él—en su dinamicidad compleja—son las constantes, las regularidades, es decir, las leyes. Luego, como expresión que les compete por su propia naturaleza, viene su matematización. Finalmente sucede un último estadio, el ontológico-explicativo de estas leyes, el teórico, que trata de explicar dicho sistema de leyes a partir de una concepción determinada de la realidad. La filosofía natural en cambio se caracteriza como saber puramente ontológico del fenómeno y por tanto utiliza unas categorías, una conceptualización, distinta de la conceptualización legal y basada en los conceptos de ser y existencia. Son, por tanto, dos saberes específicamente distintos. Sin embargo, se complementan. La ciencia física no es capaz de realizar su estadio teórico sin el concurso de la filosofía. Esta a su vez debe apoyarse en todo el saber científico del fenómeno y no sólo en el saber precientífico del mismo. "Los dos motivos centrales del tema de la relación entre la ciencia física y la filosofía natural" son: "diversidad en la peculiaridad legal del saber científico e integración en la aspiración explicativo-ontológica" común.

Este es, a grandes rasgos, el contenido del libro. El desarrollo se va haciendo con cierta lentitud y con oportunas repeticiones o resúmenes, que han de hacer su lectura especialmente cómoda al que pretende iniciarse en estos temas. Es una magnífica introducción. En él encuentran resonancia organizada las múltiples lecturas del autor, avalando lo vasto y lo serio de su información. Aunque no sea del todo inédito, nos agrada que se insista con cierta novedad en caracterizar epistemológicamente el saber físico como estudio de la legalidad fenoménica. Sólo que a nuestro juicio habría que ampliar el concepto de ley al de estructura y determinar su tipo propio de universalidad. Además no comprendemos esa heterogeneidad radical, ese dua-

lismo entre el estadio positivo-legal de la ciencia y el estadio teórico, que sería ontológico-explicativo. No se ve por qué, supuesto ese carácter de la ciencia física teórica, no se la ha de integrar a la filosofía natural que es ontológico-explicativa del fenómeno y, por tanto, también de sus constantes. Si el tipo de conceptualización es—según el autor—lo que especifica los diversos saberes, no habría razón para distinguir la ciencia teórica de la filosofía natural, teniendo ambas el mismo tipo de conceptualización, es decir, el ontológico-explicativo. A no ser que se abandone ese criterio y se atienda al objeto material, pero entonces surgen otras complicaciones e incoherencias. En todo caso, el autor debería definir con más precisión cómo entiende y cómo justifica su concepción del estadio teórico. Aquí parece hacerlo siempre en forma un poco vaga y huidiza. Por nuestra parte creemos que la ciencia teórica no es ontológico-explicativa, sino que es inmanente al estadio positivo-legal y participa de su mismo carácter. La racionalidad teórico-científica actúa ya en la primera etapa de fijación de la ley, en lo que el autor llama resolución selectiva. Cuando Galileo selecciona, para establecer la ley de caída, dos magnitudes—espacio y tiempo—, esas dos magnitudes son ya dos magnitudes teóricas.

Encontramos acertadas muchas de las observaciones contra el positivismo. Con todo parece advertirse cierta ambigüedad a este respecto. En realidad se retiene del positivismo más de lo que a primera vista podría parecer por algunas declaraciones explícitas del libro. Y creemos que se retienen con razón, pero en todo ello nos gustaría ver una posición más definida. Habría también que precisar más la relación entre fenoménico y ontológico. Con frecuencia parece que lo ontológico se esconde tras el fenómeno y por otra parte parece asignarse a la experiencia científica-recluída al fenómeno la misión de un "perenne acercamiento a la entraña de la realidad" (97) o "un constante avance hacia capas de realidad cada vez más profundas" (178). ¿Qué sentido tienen esas metáforas? ¿Aluden a una experiencia microfísica? También convendría aclarar mejor el sentido de esa perenne provisionalidad de las leyes *en el supuesto ontológico del autor*. Y lo mismo respecto de las teorías. Porque entonces ese movimiento dialéctico implicaría o que la ciencia nunca llega en realidad a ser efectivamente ontológica aunque tienda a serlo, o que se está declarando falsa a sí misma constantemente y además que en definitiva tampoco llegaría a ser ontológica.

Es interesante el intento del autor en orden a deducir la "complementaridad" del carácter fenoménico y positivo de los conceptos físicos. Por no ser conceptos ontológicos en el sentido tradicional, sino meros momentos del acontecer fenoménico, íntimamente compenetrados con éste, resultarían simples cortes del mismo e inaislables en todo rigor de su totalidad (159). Nos parece que ese aislamiento tampoco se puede dar en rigor con los conceptos ontológicos, a que alude el autor, obtenidos por precisión. Pero sobre todo no vemos que por ahí se llegue en todo caso a la genuina "complementaridad" de Bohr, como se pretende. Esta complementaridad implica precisamente que los dos aspectos complementarios, p. e., el ondulatorio y el corpuscular, no pueden darse simultáneamente en la misma experiencia y por eso nunca se llega a la contradicción. En cambio el autor se refiere a concep-

tos físicos, que serían cortes precisivos de una totalidad fenoménica dada como tal y por lo mismo experimentados simultáneamente.

Cuando volvemos la vista al libro de C. París nos damos cuenta de que estos y otros detalles no pertenecen ya a esta obra sino a su obra futura. Este primer paso, tan bien logrado en su género, nos hace esperar que su continuación y su coronación han de significar una verdadera gloria para la naciente epistemología española. Creemos debe insistir en mantener, con decisión y con todas sus consecuencias fecundas, que el criterio para distinguir ciencia y filosofía no se ha de buscar en la distinción de causas próximas y remotas, y mucho menos en la de substancia y accidente (319). No dudamos en recomendar la lectura del libro a cuantos quieran iniciarse con paso seguro en estos problemas de tanta actualidad y de tanta importancia filosófica.

J. ECHARRI.

GASPAR NINK: *Ontologie. Versuch einer Grundlegung*, XI, 493 páginas, 24 × 16 cms. Verlag Herder Freiburg in Bg. 1952.

Como indica su título, el fin de la obra es el planteamiento fundamental de la ciencia del ser. El desarrollo del tema se hace a lo largo de tres extensas partes: 1.ª, los constitutivos del ser; 2.ª, propiedades esenciales de lo real; 3.ª, las categorías. La primera parte se divide en dos grandes apartados, de los cuales el primero trata de la naturaleza y singularidad, y el segundo, del individuo o del ser concreto. Los atributos que estudia la segunda parte son la unidad, la logicidad y la finalidad. La tercera parte, más breve que las anteriores, considera en primer término las tablas de las categorías en general; estudia particularmente la substancia, los accidentes cuya consideración pertenece a la parte general de la Metafísica, y el sentido y límites de la doctrina de las categorías. Acaba la obra con un apéndice sobre la cantidad como objeto de la Matemática.

El plan de la obra, que resumidamente hemos expuesto, difiere del de los grandes tratados y del seguido en los manuales escolares de Metafísica General y Ontología. Este plan está en función, de la manera que el autor tiene de concebir la teoría del ser. El planteamiento de las cuestiones se hace con un sentido de investigación filosófica profunda, más que con fines didácticos. Pero esta profundidad está iluminada por la claridad de pensamiento y exposición que revelan al escolástico de pura cepa, aun en aquellos casos en que se refiere a los sistemas metafísicos de la filosofía extraescolástica moderna y contemporánea, cosa que hace con frecuencia. Aunque la doctrina que el autor defiende cae de lleno dentro de la escolástica, y las numerosas consideraciones a la filosofía de Kant, Hegel, Heidegger y otros modernos, tienen por objeto aplicar la solución tradicional a los problemas que éstos plantean, el enfoque de las cuestiones tiene mucho de personal y original, y, por otra parte, dentro del marco de la escolástica, el cuerpo de doctrina es predominantemente de tendencia escolástica. A esto obedece, como hemos insinuado, el mismo plan de la obra. Es significativo que el punto de partida sistemático y expositivo, que el autor escoge para el desarrollo de la

teoría total del ser, sea la doctrina de los elementos constitutivos del ser, entendida al modo escotista, o sea la teoría de los grados metafísicos. A base de esa concepción de la composición del ser se construye todo el edificio de la Ontología. Las relaciones entre la naturaleza y la individuación, la potencia y el acto, la materia y la forma, la esencia y la realidad actual, el universal y el singular, se explican a la luz de la teoría de los grados metafísicos. Lo mismo se diga del desarrollo del tratado de los atributos esenciales del ser. La distinción de la esencia y los atributos y de los atributos entre sí, lleva a la valoración de la distinción formal según la naturaleza de la cosa. Así el trabajo del P. Nink es una exposición profunda, orgánica y modernizada del sistema escotista, pero con una modalidad propia que viene a ser una más entre las muchas y variadas exposiciones que los escotistas hacen de la doctrina de su escuela. Claro es que no deja de percibirse el aroma de un licor precedente, tomístico-suareziano, a lo largo del trabajo.

De especial interés por su hondura y originalidad es la sección tercera de la segunda parte, en que se expone la teoría de la determinación y finalidad. También las páginas, al final del libro, sobre el sentido y límites de la teoría de las categorías.

Ciertamente, los demás sistemas escolásticos admiten también la realidad de los grados metafísicos del ser, representables por conceptos propios y designables por nombres también distintos. El punto de controversia está exactamente en el modo de concebir y valuar la distinción entre esos grados, tal como se verifican en la realidad. El autor se pone del lado de la distinción formal por la naturaleza de la cosa. Es la concepción escotista de la Ontología. Con todo, las citas explícitas de Escoto y de sus discípulos son escasas. Es chocante que en un tratado de Ontología sólo se haga una referencia insignificante a Suárez. El autor, en cambio, se ha preocupado de enfocar el pensamiento de Kant, Hegel y Heidegger desde un punto de vista escotista, lo cual da actualidad a su obra.

S. CUESTA.

A. De WAELHENS: *Une philosophie de l'ambigüité. L'existentialisme de Maurice Merlau-Ponty*. 408 págs. 24 × 15 cm. Publications Universitaires de Louvain. Bibliothèque Philosophique, 1951.

Se trata de la exposición de una nueva fase, o al menos manifestación, de la filosofía existencialista con sus dos características del análisis fenomenológico y la renuncia o las reservas frente al método abstractivo y discursivo de la metafísica tradicional. El título con que es presentada esta filosofía—se lo aplicó por primera vez M. F. Alquié en un artículo sobre la misma—nos ha hecho pensar en que la filosofía de Vaihinger (aunque de otro rango) era la "Filosofía del como si", o del ficcionismo, y en que la de G. Marcel (próxima a la que aquí se expone) ha sido calificada por alguien como "Filosofía del inverificable". La exposición de Waelhens consta de una introducción y cuatro partes. En la introducción se refiere a los precedentes existencialistas de la filosofía M-P., especialmente en la obra de Heidegger y más aún a la de P. Sartre de que W. se ocupa largamente.

Las dificultades del método de ambos filósofos son las que llevan a Merlau-Ponty a la modalidad existencialista expuesta principalmente en dos obras *La Structure du comportement* y la *Phenomenologie de la perception* que tienen casi idéntico asunto. En la primera parte W. plantea el *análisis científico del comportamiento y sus implicaciones ontológicas*. En seguida encuentra la imprecisión e inexactitud con que M.-P. usa el término de "noción clásica" al impugnar sistemas y métodos múltiplemente variados y opuestos. En la concepción de la unidad del hombre se renuncia a la "omnitudo realitatis" para admitir una realidad progresiva inexpresable por nociones esenciales. Aquí tenemos la síntesis o el germen de un método que se desarrolla en la *Fenomenología de la percepción*. Por lo pronto se reduce el sujeto psicológico al sujeto percibiente, en cuya función como tal tiene un valor esencial el cuerpo en las diversas correspondencias al mundo externo, la propia espacialidad, la sexualidad, en lenguaje, etc. Esto constituye la segunda parte de la exposición de Waelhens. Las dos últimas partes delinean el edificio filosófico que M.-P. trata de erigir sobre el método del análisis fenomenológico de la percepción. En la tercera parte se consideran tres temas que han atraído la atención de la filosofía contemporánea de una especial manera: el del valor crítico y cognoscitivo del "cogito", el del valor trascendental de la temporalidad y el de la raíz y esencia de la libertad. En la cuarta y última parte se ofrece el esquema de una *ontología del humanismo* con sus constitutivos o sus proyecciones: la filosofía de la historia y de la política, la estética, la religión y la metafísica.

No es éste el momento de hacer una crítica a fondo de la filosofía de Merlau-Ponty. La exposición de Waelhens es una introducción a esa filosofía y un buen acervo de observaciones para su crítica. Esta, como en todas las demás manifestaciones del existencialismo verdaderamente tal, ha de tomar por punto céntrico el valor del método en cuestión para construir una verdadera metafísica del ser. Aun concediendo que los análisis fenomenológicos sean profundos y certeros, ellos por sí solos no bastan. Waelhens se pregunta qué es lo que entiende Merlau-Ponty por metafísica. Concluímos nosotros: Mientras el existencialismo no supere su método no podrá ser metafísico. Y cuando lo supere..., ¿seguirá siendo existencialismo?

SALVADOR CUESTA, S. J.

PEDRO CABA: *Europa se apaga*. 511 págs., 22 × 14 cm. Editorial Colenda. Madrid, 1951.

El título del libro es una proposición afirmativa, una tesis acerca del estado actual de Europa. El autor se defiende, y con razón, de los que sin leer con atención y meditar profundamente todo lo que en la obra se diga, califiquen y encasillen de un modo precipitado la diagnosis de Europa que en la obra se ofrece. Esa diagnosis está, naturalmente, apoyada y envuelta en una filosofía de la historia, o, mejor dicho, en un conjunto de ideas filosóficas sobre la historia fundamentales y propias de Caba, que en otras obras las ha desarrollado extensamente como es la teoría de los sexos—según un

concepto trascendental de los mismos, propio también de Caba—y de su interacción en la vida, en la historia y en la cultura. Tiene la obra ocho capítulos de diversa extensión. En los dos primeros se hace un recorrido de las distintas anatomías y pronósticos pronunciados en este siglo ante la situación y azares de la Europa contemporánea. El autor se detiene en Ortega y Spengler. Claro es que en estas "filosofías", y en las mismas consideraciones que sobre ellas el propio Caba hace, al lado de chispazos atinados y orientadores, como en Ortega, o de concepciones geniales y vastas, como las de Epengler, hay (aun en estos dos mismos pensadores) mucho de arbitrario, superficial, que no puede satisfacer a quien tenga demasiado despertado el apetito de la objetividad. En el capítulo tercero se explican las términos "decadencia", "crisis", etc., de la cuestión. Nosotros, que hemos tenido que hablar varias veces de temas semejantes, encontramos imprecisa o insuficiente la explicación de estos vocablos y de las realidades a que han de referirse. El capítulo cuarto contiene el desarrollo explícito del parecer de Caba. Es un capítulo lleno de aciertos, de penetraciones hondas, de enfoques, no por personales y nuevos menos objetivos. La explicación del estado de Europa a través del significado y valor representativo de las guerras internacionales, las civiles, las revoluciones, el pacifismo y el impulso bélico constituyen un estudio valioso, interesante, dramático del estado y condiciones actuales de Europa. y dan una sólida probabilidad a la afirmación de que Europa se está apagando, es decir, de que pierde su primacía de mando, magisterio y ejemplaridad (buena o mala) que, hoy por hoy, se escinde en dos núcleos: Estados Unidos y Rusia. El vaticinio de Caba se queda a cierta distancia del de Spengler, del de Walter Schubart y del de los escritores paneslavistas. Es menos profundo y simple que el de ellos, quizá por ser más objetivo y adherirse más a la realidad, que es compleja e incuadriculable. De ahí la salvedad que tan atinadamente hace respecto de Alemania, sobre todo de Prusia, y las justificadas vacilaciones al definir qué es Europa, el Occidente, el mundo cristiano, etc. En los capítulos cuarto, quinto, sexto y séptimo Caba se restituye casi por completo al puro filosofar sobre la historia con esa fruición que debe de experimentar cuando se enfrasca en esa tarea y que comunica con su estilo vívido y caliente al lector. Pero en ellos no experimentamos la seguridad de que pisamos sobre terreno firme y a veces nos parece percibir incongruencias ideológicas, quizá hasta pequeñas contradicciones. En el capítulo octavo y último se vuelve a recoger el tema concreto del apagarse de Europa y se completa la patología de nuestra civilización en muchos, importantes y variados aspectos. La conclusión que Caba deduce nos parece es la que piden la realidad y el equilibrio y serenidad con que debemos comportarnos ante ésta. Es una solución providencialista y cristiana. En la obra abundan los pasajes de elocuencia y cálida expresión que recuerdan más a Spengler que a Ortega. Pero en todo caso con el sello personal ingénito de Caba.

SALVADOR CUESTA, S. J.

CARDOSO, J.: *El comunismo y la conspiración contra el orden cristiano.* 23 × 17 cm., 508 págs. Editorial "Buena Prensa". Apartado 2.181 México. D. J.

El infatigable P. Joaquín Cardoso, S. I., nos presenta esta vez una obra voluminosa, fruto de paciente y prolongada labor. A lo largo de más de 500 páginas teje con gran arte su tesis. El comunismo es hijo ilegítimo del Iluminismo, heredero de sus ideales, de sus métodos; su meta, la destrucción del orden cristiano (pág. 35).

La prueba de esta tesis se desarrolla a lo largo de cinco partes bien delimitadas. En la primera estudia el Iluminismo de Weishaupt. Con estilo fácil va enhebrando las reconditeces de esta secta nefasta; diversos documentos que va aduciendo ponen de relieve la raíz antigua de muchas malas hierbas tenidas hoy en varios sectores como fruto exclusivo de los presentes tiempos; así la Internacional comunistoide se da ya en el Iluminismo (64-65), la célula comunista (66), el mito de la raza con el obligado suicidio en ciertas circunstancias (80), el plan de una total subversión de la sociedad (92) y a este fin el intento de sistematizar el descontento (110), etc., etc.

En la segunda parte pone a la luz del día los bajos fondos de todas las revoluciones, haciéndolas empalmar con la acción de los iluministas, que según el Padre, están siempre actuando entre bastidores, pero que son los verdaderos fautores de todas las revoluciones. La historia de las "quintas columnas" es ya añeja; según el Padre Cardoso ésta es la explicación de los éxitos de las tropas revolucionarias en las guerras del siglo XVIII (páginas 146-9; 180).

Más difícil es la tercera parte. No admite el Padre que el comunismo deba nada importante a Marx, sino que hace entroncar todo el conjunto con el proceso iluminista de Weishaupt...

En un rápido escarceo asistimos al brillar de las revoluciones a lo largo del siglo XVIII hasta el fin de la guerra francoprusiana. Es un espectáculo lamentable en el que las logias masónicas trabajaron activamente, caso típico es el de Italia.

En la cuarta parte estudia la génesis de la revolución bolchevique y su acción mundial. Es una prolongación de la francesa (312) por medio del enlace de la Compañía Judeo-Germánica... En todo esto ve el P. Cardoso pruebas claras de su ascendencia iluminista. Ciertamente es apreciable el hecho de que el primer grupo alemán de la III Internacional llevase el nombre de "Espartaco"... (349).

Traza un esbozo bastante completo de la vida azarosa de Lenín hasta llegar al poder (321) desde donde extenderá la revolución por todo el mundo (350). El desarrollo que hace de la revolución rusa es excelente, en breves páginas está todo lo más significativo. A continuación traza un paralelo entre las asociaciones filocomunistas y los Minervales de Weishaupt (369).

Con ironía desenmascara la táctica de las diversas internacionales (370) verdaderas quintas columnas. Como conclusión a esta sección asienta la teoría del poder oculto, "que se vislumbra detrás del Jefe del Partido, en cuyo caso a este Poder le corresponde el título de verdadero Dictador del mundo comunista" (348). Luego, en la p. 393 lo asevera, "conociendo los manejos del

Iluminismo, se puede, sin embargo, sospechar que Stalin no era, y no es aún en la actualidad, sino un pelele del Poder Oculto"; vuelve sobre lo mismo en páginas 394, 441, etc. Según el P. Cardoso, el motor de toda esta vasta conspiración viene del Pangermanismo (397-8; 415). A continuación no podían faltar unas páginas destinadas a enparejar el protocolo de los Sabios de Sión (402) con las ordenanzas de Weishaupt.

Da por fin una rápida visión sobre el nazismo con una curiosa interpretación de la política Nazi (417) y un brillante paralelo entre Nazismo y Comunismo (431-435).

En la quinta parte expone brevemente el orden cristiano con sus fundamentos Dios Creador del Universo y del Hombre, sus mutuas relaciones, la religión y la revelación. La familia, la sociedad, la propiedad... La Iglesia.

El contraste entre el *orden* cristiano con sus ideas de paz enseñados por Jesucristo y el *desorden* comunista y sus máximas de odio es algo que impresiona. Es exacta la frase de Dimitrov "Nuestro fin es la destrucción por la violencia del orden tradicional".

Es una obra bien escrita y que se lee con el interés de una novela. Pero en esto estriba a nuestro juicio su defecto, ya que una obra de tipo histórico que pretende probar cosas tan atrevidas, debe dar cabida a una serie de documentos completos y valorar con serenidad las dos partes. No basta mostrar que hay cierta afinidad entre el Iluminismo y el Comunismo, o que se emplean métodos parecidos, para concluir que se da un entronque causal Entre mera coincidencia y paternidad directa (243), hay un término medio, cierta influencia.

Asimismo la serenidad de juicio se echa de menos en algunos puntos (323) al hablar de Lenín; los apóstrofes que lanza contra los filósofos racionalistas alemanes "una multitud inmensa de imbéciles" (336), etc., etc... y la ojeriza con que enfoca el arte y la música de Wagner (424) deberían moderarse siempre y probarse con más serenidad.

No negamos verosimilitud a su tesis; más aún en algunos momentos le entran a uno verdaderas sospechas de si habrá algo de todo esto... Pero con los datos aducidos e insinuados, no basta; habría que estirar mucho los textos y llenar importantes lagunas.

Que de hecho el comunismo y otros pérfidos ismos sean enemigos del orden cristiano nadie lo negará. Pero ver la explicación de esto en Weishaupt y de una manera tan directa, lo creemos poco seguro, ya que la argumentación no da para más; por parecidos métodos no nos sería difícil trepar más y más arriba por el carcomido árbol de la historia. Basta para explicar este hecho aquello de "Qui non est mecum, contra me est".

Felicitamos al P. Cardoso y le deseamos una rápida divulgación de su obra, que tendrá la virtualidad de despertar muchas inteligencias sesteantes de sus cómodos pero peligrosos errores.

J. M. A. M.

BRUGGER, WALTER, S. J.: *Diccionario de filosofía*. Traducción por J. M. Vélez Cantarell y prólogo de J. Roig Gironella. Herder-Barcelona, 1953; 23 × 14 cms.; XLII-515 pp., 150 pesetas.

PENSAMIENTO dió ya cuenta del original alemán de este magnífico diccionario (5 1949 103). Ahora se nos brinda una traducción esmerada al español. El prólogo destaca acertadamente la plenitud y la seguridad de su contenido tanto ideológico como histórico. Añade además con buen acierto una breve noticia bibliográfica de los diversos colaboradores del diccionario. El traductor ha cuidado de ampliar sobriamente para mayor utilidad de los lectores de habla española la bibliografía. También ha completado la información acerca del pensamiento español. Ambas cosas se hacen notar con un signo conveniente. La traducción va hecha sobre la tercera edición alemana (1949). Este instrumento de trabajo tan sencillo y tan eficaz debe tener su puesto en toda biblioteca de filosofía. El traductor y la editorial Herder han prestado un gran servicio a la cultura filosófica de lengua hispana. Lástima, y lástima grande, que la editorial no haya logrado ponerle un precio más asequible a todos los que están llamados—estarían llamados—a utilizarlo.

J. GERARDO.

DÍEZ-ALEGRÍA, JOSÈ M.: *El desarrollo de la ley natural en Luis de Molina y en los maestros de la Universidad de Evora, de 1565 a 1591*. Estudio histórico y textos inéditos. Barcelona, 1951.

Presenta este libro el desarrollo de la doctrina que la ley natural tuvo en Evora en tiempos de Molina, años 1565 a 1591. Ocupa el centro del trabajo la doctrina de Molina, que enseñó teología escolástica en Evora de 1568 a 1583 (no 1584 como se dice dos veces en la pág. 2). Es de alabar que el autor no exponga aisladamente la doctrina molinista, sino en conexión con los puntos de vista de otros maestros que enseñaron en Evora antes y después que él. Ha tenido que acudir el autor para esto a fuentes inéditas, de las que informa con exactitud y detalle. Además, en un apéndice no pequeño (185-273) ofrece algunos trozos de ellas. Para el estudio de Molina, a más de las prelecciones inéditas que (probablemente) tuvo en 1570 (del año 1571, que se da como posible en la pág. 203, no puede hacerse problema porque, a partir de noviembre de 1570, Molina tuvo lecciones de la 1 p. de Santo Tomás), se toma también en consideración su obra de Iustitia, de la que la parte aquí decisiva ciertamente no fué editada por Molina.

En la doctrina de la ley natural se ocupa especialmente el autor en discutir la cuestión si la obligatoriedad de la ley natural existe con anterioridad a la voluntad preceptiva de Dios, doctrina que, según él, sostuvieron todos los maestros de Evora por él tratados.

Hay con todo importantes razones en contra, y respecto a la doctrina de Molina, se comete sin duda una inexactitud. No podemos mostrar esto aquí en particular. El autor puede remitirse a algunos textos en los que dice Molina que hay acciones que por su naturaleza necesariamente deben hacerse u omitirse, donde ocasionalmente habla también, de una obligación de hacerlas u

omitirlas. Pero para la exacta comprensión de tales expresiones se debe tener en cuenta que en ningún sitio discute "ex professo" la cuestión sobre el origen de la obligación de hacer u omitir tales acciones. Casi siempre habla de la diferencia entre ius positivum y ius naturale o lex-naturalis y positiva, cuya diferencia explica principalmente por su objeto. No puede haber la menor duda que, según Molina, la ley natural obliga por la voluntad de Dios. Lex naturalis, dice non solum a lege Dei aeterna derivatur, sed etiam *praeceptum, ratione cuius illa obligat,* est praeceptum legis Dei aeternae, quod (nobis) per legem naturalem tamquam per actum externum legi Dei aeternae et tamquam per legen in cordibus nostris a Deo scriptam iuxta testimonium Pauli Ad Rom. 2 nobis intimatur ac innotescit; quare lex naturalis est lex Dei. (De Iust. et Iure, Tr. 5 disp. 46, n. 14, tom. 6, Amberes 1609, 3036-37). La explicación que da el autor en la pág. 102 ss. me parece insostenible. Muchas de las expresiones de Molina que el autor aduce para probar que aquél enseñó una obligatoriedad de la ley natural aun antes de la voluntad preceptiva de Dios, se explican porque el objeto de la ley natural son acciones que, no sólo son buenas o malas, según su naturaleza, sino que necesariamente deben ser hechas o evitadas. Pero la misma obligación teológica, la obligatio ad peccatum, como se ha dicho, es también una necesidad de hacer u omitir una acción. Del mismo modo se puede encontrar una cierta obligación en las acciones que prescribe o prohibe la ley natural, aun antes de ser prescritas o prohibidas por la voluntad de Dios. Pero esta obligación en cuanto existe, no es, según Molina, absoluta, como la ley natural, sino hipotética. He aquí sus palabras: (De Iustitia tr. 1, disp. 4, t. 1, Conchae 1593, 15) Ius naturale a rerum ipsarum naturis, quae praeceptae aut prohibitae sunt, oritur, eo quod in se illicitae aut necessariae sint ut fiant *si virtus salva debeat consistere.* Pero ¿por qué debe esa virtus salva consistere? O (t. 5, disp. 46, t. 6, Amberes, 1609, 3037): Si per impossibile non esset Deus, solumque a nobis ipsis haberemus lumen naturale intellectus quo intelligimus, quae bona sint facienda et quae mala fugienda, *ut in officio nos contineremus virtutesque conservaremus et in vitia et mala non incideremus,* dictamina illa intellectus non haberent tunc rationem legis proprie, quoniam non essent alicuius superioris, nec proinde essent culpae et peccata adversus Deum. Que el hombre esté absolutamente obligado a ejecutar determinadas acciones y a evitar otras no viene de las mismas acciones, sino de Dios. Y Dios conoce por su scientia naturalis y por tanto necesariamente que hay ciertas acciones que como tales son buenas o malas, y por tanto, deben ser prescritas o prohibidas, y en consecuencia las manda o las prohibe. Y esto ocurre por la lex aeterna que se le promulga al hombre por la ley natural.

Esta es también la concepción de Molina en las prelecciones sobre la lex vetus. Pero aunque en ellas tuviese otra concepción no se deben explicar por éstas las expresiones posteriores de De Iustitia et Iure. Pero es que la concepción no es diferente. El pasaje que aduce el autor para su concepción, p. 77, trata de la diferencia entre praecepta moralia et praecepta caerimonialia et iudiciaria. "Illa quae secundum se seclusa quacumque lege positiva habent rationem debiti quia ex moralibus principiis deducuntur tamquam debita fieri aut non fieri pertinent ad praecepta moralia, sive obligent sub reatu mortalis (...) sive obligent sub reatu venialis". Aquí cree ver el autor: "nega-

tivamente se dice que la obligatoriedad del derecho natural es independiente de toda determinación legal positiva; positivamente, se afirma que toda su razón de obligar está en la intrínseca necesidad con que se deducen". Con seguridad Molina no ha querido decir ninguna de ambas cosas; en el pasaje paralelo en De Iust. et Iure tr. 5, disp. 53, n. 2 (t. 6, Amberes, 1609, 3118), dice expresamente que la lex vetus comprende los *praecepta legis naturalis*. Pero la ley natural obliga, como ya se ha dicho, por un precepto divino. No está la diferencia entre ley natural y positiva en que en ésta haya un precepto de Dios y en aquélla no; pues le hay en ambas, sino en que los objetos de la ley natural *seclusa qualibet lege positiva, secundum se* y *ex natura sua*, además de ser buenos o malos, tienen también que ser prescritos o prohibidos por Dios, y por el contrario todo lo que es objeto de una lex positiva es en sí indiferente. Pero la obligación que hay en los *objetos* de la ley natural es sólo hipotética e incompleta y, hablando en rigor, nula, y en todo caso no es obligatio ad peccatum. Esto se desprende con toda claridad del texto antes citado, en el que Molina se pone en la hipótesis de que Dios no existiera. En esta hipótesis serían nuestros *dictamina* sobre lo que es bueno o malo, lo que debe hacerse u omitirse los mismos que ahora, pero no tendrían la *ratio legis nec proinde essent culpae et peccata adversus Deum*.

Aunque disentimos del autor en un punto importante, no vacilamos en decir que su trabajo es un libro provechoso no sólo por la publicación de muchos textos inéditos, sino también por sus propias discusiones.

J. Rabeneck.

Muñoz, Vicente: *Zumel y el Molinismo*. Informe del P. Francisco Zumel, Mercedario, sobre las doctrinas del P. Luis de Molina, S. I., presentado en julio de 1595. Edición preparada por el R. P. Dr. Vicente Muñoz, Mercedario. Publicaciones de la Revista de Estudios, Madrid, 1953.

Quien hoy escriba acerca de las disputas sobre la gracia en el siglo XVI está en una situación bastante mejor que la que el P. Astrain tuvo en su tiempo. Han sido editados entre tanto muchos de los documentos que él sólo pudo utilizar manuscritos. El libro que hoy recensionamos pertenece a la lista de estas provechosas publicaciones, en el que se publica por primera vez el informe que el general de los Mercedarios, Francisco Zumel, presentó en 1595 a la Inquisición Española, y que ésta envió a Roma con otros escritos en 1598. El informe de Zumel fué unido con los escritos de los dominicos como lo confirma el mismo Báñez. Se divide en dos partes desiguales; la primera, más larga (págs. 1-166), se intitula: Tertia defensio gravissima, ubi palam veritas reseratur, in qua etiam adversariorum argumenta et fundamenta evidenter solvuntur; et Sacrae Scripturae testimoniis et Sanctorum Patrum et Conciliorum decretis convincuntur, et quo pacto adversarii cum laesione fidei loquantur aperte ostenditur. La segunda parte, mucho más corta (págs. 170-180) lleva el título: Censura circa librum de Concordia Patris Ludovici a Molina, Ex Societate Iesu.

En la introducción que precede al informe hace el autor algunas observaciones sobre el significado de Zumel en la disputa sobre la gracia y su

relación con Báñez y Molina. Después describe, aunque muy sumariamente, los dos manuscritos en los que se contiene el informe y añade los principios según los cuales ha realizado su trabajo, cerrándose la introducción con dos capítulos sobre el significado del informe y un análisis del mismo. No se aclara, sin embargo, por qué se edita un manuscrito solamente sin referencia alguna al otro. Quizá ninguno sea el original de Zumel. Pero si no es uno copia del otro, habría sido oportuno presentar las lecturas de ambos. Y aunque el autor asegura que no hay "ninguna diferencia digna de aprecio por parte del estudioso" (p. XI), quizás haya más de un lector que sea de otra opinión. Además, indicando las fuentes de los testimonios que Zumel aduce, se habrían podido subsanar algunos errores de Zumel sobre los autores de varios escritos, errores que él comparte con otros teólogos de su tiempo, por ejemplo, que la *Philosophia christiana* de Gregorio de Nysa es, en realidad, la obra de Nemesio de Natura Hominis; que los comentarios de San Pablo, atribuídos a San Anselmo, pertenecen a Herveo Burgidolense, y que la homilía de Adán y Eva no es del Crisóstomo. Habría también que decir sobre la ortografía empleada si es la del manuscrito o la del editor, y que en todo caso es muy irregular, por lo que no habría sido superflua una fe de erratas y ciertamente no breve.

El título principal—Zumel y el Molinismo—es algo erróneo. Fundamentalmente sólo nos encontramos con una publicación del informe de Zumel, y las observaciones ocasionales que se hacen sobre la relación de Zumel con Molina no son, en modo alguno, exhaustivas, y aun se podría haber prescindido bien de ellas. Pero podían haber sido de cuando en cuando más precisas. Lo que se dice en la página 170, nota 1, sobre el influjo de Zumel en las ediciones posteriores de Molina es fuertemente exagerado. De las 98 grandes secciones de la edición de Amberes (disputas, artículos y miembros) son sólo seis en los que Molina se ocupa de Zumel (disp. 27. 40. 47. 53. Q. 23, artículo 1. 2 d. 2; art. 4. 5 d. 1. m. 6). Algunos "quidam" no he podido identificarlos. Aunque naturalmente he investigado si Zumel podía ser puesto en cuestión, para ello no he encontrado, sin embargo, ningún fundamento. Quizás logre encontrar algunos pasajes más, quien conozca las obras de Zumel mejor que yo. La disputa 27 se ocupa exclusivamente de Zumel, pero esto no vale ni de la disputa 53, ocasionada por la 2.ª ed. del Comentario de Zumel a la 1.ª p. de Santo Tomás, ni ciertamente de las otras. Y aunque se añadiese toda la disp. 53, lo cual no es admisible, no se llega en conjunto a las 100 págs.

Habría que considerar en la relación de los dos teólogos entre sí que si bien Molina impugna a Zumel en muchos lugares, nunca depende de él y jamás le copia, mientras que de Zumel no se puede decir lo mismo, porque él transcribe muchos pasajes de Molina sin indicar nunca que aprovecha un autor. Y es el mismo Molina el que ha llamado la atención sobre ello, ya que para mí no tenía interés alguno investigar por menudo estos detalles. Quien recorra en la 2.ª ed. del Comentario de Zumel a la primera parte de Santo Tomás (edición salmantina, 1590), los pasajes que Zumel señala con un asterisco como adiciones de la 2.ª edición, encontrará, además de los pasajes en que Zumel impugna a Molina, aquellos otros que han sido tomados de aquél. Y aunque según la manera, en que entonces se escribía, no debemos

condenar esto con tanto rigor como hoy lo haríamos, no deja de ser digno de mención que un autor se haya aprovechado con tanta diligencia para un trabajo propio de un libro "longe ab Ecclesia exterminandus" (Introducción a la Censura, pág. 170).

Y si se compara el tono polémico de ambos teólogos, la comparación resulta mucho más favorable para Molina que para Zumel. Pues mientras la polémica molinista es tranquila y objetiva y se mantiene siempre alejada de cualquier molesta observación personal, no se puede decir lo mismo de Zumel. El que Molina censure con agudeza muchas observaciones de Zumel es una costumbre de la época, y en la que además le supera con mucho su contrincante. Y no es señal de menosprecio el que Molina en la Concordia no le nombre expresamente, pues según la costumbre de entonces, los autores que todavía vivían no se nombraban expresamente en sus obras y, por otra parte, Molina en cierto pasaje (Q. 23 art. 4 et 5. disp. 1, memb. 6 n. 11, edición de Amberes, 327b al fin) llama al Comentario de Zumel un doctum sane opus.

No es aquí el lugar de acercarnos con detalle al Informe, ni tampoco es necesario, pues casi todas las expresiones de Zumel vienen a demostrar la necesidad de la "gratia ex se efficax". En la aceptación o denegación de esta "gratia ex se efficax (o del concursus ex se efficax)" está la verdadera oposición de puntos de vista entre tomistas y Molina, al que aquí sigue toda la Compañía de Jesús. Pero hay que reconocer que Zumel se ocupa de la cuestión sólo en este punto, y no concede a la ciencia media, que también rechaza, la preponderante significación que muchos le han dado y hasta hoy le dan. Sólo es esencial para el molinismo que Dios conozca realmente los conditionate futura, que hoy ningún teólogo niega. El cómo de este conocimiento es menos importante y sólo debe excluirse la praedeterminatio ad unum que de ningún modo, ni aun como gratia efficax, se puede admitir. Y qué haya que entender por gratia efficax es preguntar por su definición. Molina entiende por ella una gracia que realmente determina el que la voluntad tome la decisión para la cual aquélla ha sido dada. Contra esto no hay nada que objetar. Y naturalmente tiene que negar que se dé una gratia in actu primo efficax. Pero esto no es negar también lo que otros quieran entender por una tal gratia in actu primo efficax. En una adición (Q. 23 art. 4 et 5, disputa 1 m. 6 n. 17) que ha hecho Molina en la 2.ª edición de la Concordia (y también en el Comentario a la 1. pars) explica contra una observación de Zumel, que la voluntad no da absolutamente ninguna eficacia a la gracia, ya que la capacidad de influir sobre la voluntad en una determinada dirección la tiene la gracia con independencia de la voluntad. Si la gracia obtiene de hecho que la voluntad tome la decisión para la que (la gracia) ha sido dada, esto depende de que la voluntad realmente se determina, aunque pudiera no determinarse. Y en esta solución está Molina plenamente de acuerdo con la doctrina de la Iglesia (Conc. Trid. Sess. 6, cap. 5 et can. 4; propositiones damnatae Iansenii prop. 2 y Conc. Vat. sess. 3 cap. 3 de fide) y no hay, por tanto, fundamento alguno para reclamar en contra de ella.

J. Rabeneck.

REVISTAS

HITORIA DE LA FILOSOFIA EDAD ANTIGUA Y MEDIA

MOREAU, JOSEPH: *L'idée d'Univers dans la pensée antique*. GiordiMet. 8 (1953), 88-112, 324-343.

El autor expone en estos dos artículos cómo Plotino explica el Universo y cómo para explicar el Universo establece su teoría de las tres hipóstasis.

Antes de la reflexión filosófica era muy común la persuasión de que todos los seres tenían vida, y más adelante llegaron a concebir el Universo como un gran viviente, del cual eran parte los demás vivientes particulares y todos los seres: les inducía a esta persuasión ver la armonía que existía entre las diversas variaciones astronómicas y el ritmo de la vida vegetativa y aun animal. Tal era también la persuasión de casi todos los filósofos de la antigüedad. Pero esta persuasión popular había que fundamentarla por medio de la reflexión filosófica.

Los estoicos llegaron a un panteísmo materialista. El alma de este gran viviente, raíz de toda la actividad y orden que hay en él, es el logos, el fuego, dios. En él no hay nada eterno, sino solamente una ley de evolución, en virtud de la cual este mundo llegará a la conflagración universal, y después al cataclismo universal, en que todo se convertirá en agua; pero en ella quedará escondido el logos o el calor o fuego, y será el punto de partida para otra evolución, y así sin fin, no habiendo en él nada de eterno e imperecedero.

Platón echa mano de dos teorías combinadas para explicar este gran viviente del Universo, que son la teoría de la participación y la teoría del demiurgo artífice. Por el alma del Universo se explica la vida y las alteraciones del Universo y de sus partes: mas el Alma no hace nada sino contemplando como ejemplar el mundo inteligible eterno, inmaterial e incorruptible; y el alma misma del mundo, siendo tan poco simple, ya que en ella se distingue el intelecto y el inteligible, necesariamente ha de ser imitación del mundo inteligible. Mas ¿cómo se produce esta imitación? Por medio del demiurgo, que mirando el ejemplar o idea separada del mundo inteligible, lo produce con la mayor perfección posible, ya que el demiurgo siempre hace lo mejor. En la explicación del Universo Platón no pasa más allá.

Aristóteles también admitió el orden y organización del Universo y admitió que todo él es un gran viviente. Mas no quiso admitir, como Platón, ideas separadas de las formas particulares ni del mundo como un todo. La eternidad la puso en la invariable sucesión de corrupciones y generaciones de formas que son específicamente inmutables; y el origen de toda esta ordenación y variación uniforme la atribuye al motor inmóvil, que produce todo el movimiento, no por eficiencia, sino por atracción del amor.

Plotino se levanta a más altas cumbres de especulación. Admite que este mundo es un gran viviente, en el que sempiternamente las cosas suceden uniformemente sin nada de evolución. Esto no se puede deber sino al alma universal, que obra y vive mirando al modelo eterno que es el mundo inteligible. Esta Alma universal procede del entendimiento absoluto, en quien subsisten todos los inteligibles identificados con el entendimiento: la razón de fundarse el alma universal en otro entendimiento superior es porque en ella se distingue realmente el entendimiento y el inteligible. Es, pues, necesario que proceda del entendimiento absoluto en el que se hallen todos los inteligibles que contempla el Alma del mundo y en el que se identifique realmente entendimiento e inteligible. Mas este entendimiento absoluto todavía no es el primer principio, porque en él se distinguen entendimiento e inteligibles, por lo menos según la razón; allí el entendimiento es por el inteligible y el inteligible por el entendimiento, lo cual hace que tal entendimiento tenga algo de relativo. Es, pues, necesario que él proceda de un principio superior en que no haya distinción alguna de entendimiento y de inteligible, y ese es el Uno, el principio supremo de todo.

Este principio supremo es origen de todo, por lo menos mediatamente en cuanto produce al Nous; mas no produce las cosas mediante una intención o voluntad, ni

mediante una acción creativa; tampoco lo produce por una emanación de su substancia absolutamente simple: lo produce por sola *irradiación*, a manera como el cuerpo aromático despide olor, y lo luminoso irradia luz, y lo cálido irradia calor.

De esta manera queda explicado el Universo. El primer principio irradia de sí el Nous, la Mente o entendimiento absoluto; del mismo modo el Nous irradia el Alma del mundo; el Alma del mundo ya produce por efección su propio organismo y todas las formas particulares. La materia no es algo increado, ya que el Nous y el Alma carecen de materia, y el organismo del Universo tiene materia, pero ésta es el no-ser, la limitación, y así no necesita ser creada. *J. Hellín*

MARTÍN, G.: *Platon Lehre von der Zahl und ihre Dartellung durch Aristoteles.* ZeifphF, 7 (1953), 191-203.

Se limita el estudio al aspecto ontológico de la teoría del número en Platón. Por tanto, queda al margen el aspecto lógico de la cuestión. Del conjunto de pasajes en que Aristóteles expone la teoría del número en Platón se siguen estos datos: 1) Platón distinguía tres clases de números (ideales, matemáticos, sensibles); 2) Platón admitía únicamente la existencia de ideas para los diez primeros números. Tal teoría del número se encuentra en los Diálogos. La reducción a diez de las ideas correspondientes a los números, no aparece expresamente en los Diálogos, pero está en consonancia con su doctrina. El concepto de número sensible es platónico, aunque no en su expresión terminológica: es el número concretado en objetos sensibles, que aparece en *República, Teeteo* y *Filebo*. El concepto de número ideal aparece claramente en *Fedón*. El concepto de número matemático ofrece mayor dificultad: en *Fedón* se hace una clasificación bipartita del número (sensible e inteligible), y en *República* se introduce sobre ella una nueva subdivisión (sensibles: figuras y cuerpos; inteligibles: objeto de matemáticas e ideas). El carácter ontológico de la primera bipartición parece postular por el contexto el de la ulterior subdivisión: se trata, por tanto, con toda probabilidad, de una clasificación ontológica. Aristóteles, como lo prueban otras citas, tuvo en cuenta este pasaje de *República* y, por tanto, es lo más acertado el considerar como fiel su exposición en la teoría del número en Platón. Así lo hacen los comentadores griegos y árabes; en oposición a los modernos (Cook, Wilson, Stenzel y Ross), que se dejan tal vez llevar de sus puntos de vista sistemáticos. *J. J. Churruca.*

MOSER, S.: *Theorie und Erfahrung bei Platon und Aristoteles.* Dialectica, 6 (1952), 210-221.

No se pretende elegir entre Platón o Aristóteles, sino confrontar lo que tienen de común con nuestro problema actual de "experiencia y teoría". En general, esta oposición tiene un sentido algo distinto del que tiene modernamente. Después de fijar el sentido de ambos términos se llega a las siguientes conclusiones: 1. ¿Lo teórico-contemplativo de los antiguos no tiene ya nada que ver con lo teórico-hipotético-deductivo de la ciencia moderna? 2. Entre los antiguos se daba observación, experiencia y descripción científica en gran escala, pero nada o apenas experimento en sentido moderno. La "empeiria" es para ellos algo así como cuando nosotros hablamos de un *médico experimentado*. El experimento requiere la idea de una matematizabilidad radical de la naturaleza y en particular la de aritmetizar el continuo. 3. Si nosotros hoy no encontramos tan fácil el camino de la hipótesis al anhipoteton o necesario, del axioma matemático al principio ontológico, todavía importa saber, y es decisivo, si no conviene mantener la actitud de Platón y Aristóteles aun cuando el anhipoteton fuese un límite al que se converge indefinidamente. 4. Una filosofía dialéctica en el sentido de los antiguos no puede ser una dialéctica absoluta. La dialéctica supone siempre la esencia del hombre como de algo que habla y, por tanto, como de quien piensa algo determinado y, en definitiva, el principio de identidad y de contradicción. Por eso surge la cuestión de si precisamente el principio de revisibilidad no necesita de ellos para su validez misma. Los antiguos preguntarían qué significa, en el concepto de filosofía "abierta", eso de "abierto", i. e. ¿significa que el anhipoteton mismo debe ser relativizado indefinidamente o solamente que las deducciones a partir de él (del anhipoteton) permanecen siempre abiertas? 5. Platón y Aristóteles estarían de acuerdo con las conclusiones de Bernays, i. e., que el filósofo no se basta con la sola intuición, que más bien es también necesario forjar elementos teóricos. Pero insistirían en la "noesis" o intuición como

condición previa necesaria. Contra Parelman, en cambio, insistirían en que se da algo último, porque la heterogeneidad de lo dado en cada reino diverso presupone ya la homogeneidad del *único* reino del espíritu. *J. Echarri.*

MANSIÓN, S.: *Aristote, critique des Eléates.* RevPhilLo, 51 (1953), 165-186.

El estudio se hace sobre los aspectos metafísicos y epistemológicos de la escuela de Elea comparados con los de Aristóteles, según su propia crítica. Para Aristóteles, en el poema "Camino de la Opinión" Parménides expone doctrinas suyas; pero a lo que parece por la exposición aristotélica estas doctrinas pluralistas solamente son una concesión a los sentidos. Para Parménides hay unidad cuando se piensa y pluralidad cuando se siente. El Ente-Uno es para los Eleatas el universo material. Aristóteles los considera como "físicos" de intención, aunque levanten problemas fundamentales. Los Eleatas defienden su tesis monista con argumentos que se reducen a la oposición "ser-no ser". Aristóteles lo refuta precisando el sentido del "ser-Uno". Contra los Eleatas, y más particularmente contra Parménides, afirma que el ser se predica en muchos sentidos. De los absurdos seguidos de identificar la esencia, cantidad, cualidad. De la imposibilidad de los diversos sentidos en que se puede decir que el ente concreto es uno. Aristóteles nunca toma el Ente eleata como el ser absoluto. Todavía Aristóteles muestra que aun en los modos de ser substancia hay determinaciones diversas. Sus argumentos se apoyan en la distinción de predicados esenciales y accidentales. Esta solución solamente en parte es original. Sócrates había ya descubierto la definición y las esencias. Platón explica el que unos géneros se unan con algunos predicados, pero no explica la identidad. Aristóteles explica las maneras de predicación (y de ser) esenciales y accidentales, perfeccionando los descubrimientos de los anteriores, solucionando las dificultades de los Eleatas y fundamentando su doctrina metafísica.

J. Gerardo.

CLARK, JOSEPH, S. I.: *Aristote's feeling for development in Philosophia.* ThemodSch, XXX, 1-20.

Dijo Spengler que la cultura clásica no tenía memoria. Cada uno de sus productos es de una inmovilidad eterna, y está fuera de su ámbito el pasado y el futuro para condensarse en el presente inmóvil. Y esto lo entiende no sólo de la escultura y del drama, sino también de la Filosofía y aun del mismo Aristóteles. Por el contrario, Werner Jaeger dice que Aristóteles introdujo la historia en la Filosofía, y que es el inventor de la noción de evolución intelectual en el tiempo: sus propias conquistas intelectuales son solamente la consecuencia natural de la crisis a que sometió las opiniones de los demás pensadores que le precedieron. Jaeger sin duda tiene razón. Y el autor, ateniéndose solamente a los libros de la Metafísica, hace ver cómo Aristóteles se hace cargo de la tradición, estima en gran manera las conquistas de los otros sabios, corrige sus errores y con frecuencia no mira sus propias conclusiones como infalibles y como término último de la investigación, sino como opiniones plausibles y verosímiles que tal vez se podrán mejorar con el tiempo. Si se tuviesen en cuenta las otras obras del cuerpo aristotélico llegaríamos a la misma convicción; y así nos dice, por ejemplo, en el *De Caelo* y *De Meteoris,* que cada una de las ciencias, de las artes y aun la misma Filosofía, se ha descubierto en el pasar de los siglos innumerables veces, que después se han olvidado y que ahora se están redescubriendo poco a poco con la colaboración de innumerables investigadores. Aristóteles, pues, tiene el sentido de la evolución histórica aun en la Filosofía y se siente sumergido en el torrente de esta evolución sana, apoyada en la tradición. *J. Hellín.*

BOGLIOLO, L.: *Aspetti del platonismo tomista.* Sapienza, 6 (1953), 153-178.

En la síntesis filosófica de S. Tomás todos los neotomistas reconocen elementos platónicos, no menos que aristotélicos, asociados entre sí armónicamente.

Los más destacados son los siguientes: La *concepción jerárquica de la realidad.* Los grados del ser dominan la filosofía de S. Tomás no menos que la de Aristóteles: su doctrina de la analogía, de la causalidad, del acto y potencia, está impregnada de la teoría de los grados de la realidad; y el Angélico, al hacer coincidir la jerarquía de los seres con la de las substancias naturales, trasfigura aristotélicamente la jerarquía platónica y la da un significado más positivo, más concreto, más experimental y exis-

tencial. La *doctrina de la participación*, elemento de primer orden en el platonismo histórico de todos los tiempos, según la cual todas las relaciones de la realidad se resuelven en relaciones de las partes con el todo. Bajo este aspecto de la participación se presenta de nuevo toda la metafísica tomista informando aristotélicamnte el elemento platónico. Con los dos precedentes elementos platónicos se iluminan de lleno las doctrinas tomistas por excelencia de la *analogía*, del *acto y potencia* y las principales doctrinas de la *lógica*. La *exigencia del Absoluto*, que no se limita en S. Tomás a las cinco clásicas vías, sino que se halla latente en toda su metafísica, no como conocimiento inmediato explícito de Dios, sino como confuso e implícito en los conocimientos de los demás seres. Por último, la *primacía del bien*, tan típicamente platónica, y admitida por S. Tomás junto con la primacía del ser, como por admitir la primacía de la voluntad no renunciaba a la del entendimiento. *A. Fabrat.*

VENTHEY, L.: *Le problème de l'existence de Dieu chez S. Bonventure*. Ant, 28 (1953), 19-38.

Frecuente es oír que para el Doctor Seráfico la existencia de Dios es evidente en sí, horra de pruebas. Es ignorarlo. Tiénelas numerosas e inconcusas.

Según S. Buenaventura conocemos a Dios por contuición, con la intuición del sensible. Como sea el Primer Conocido, vémoslo implícitamente en cuanto vemos. Sin taras de Ontologismo. En nuestra certeza de Dios fúndense, vías *a priori*, discursivas y experimentales. Así las primeras cobran realidad, y las últimas devienen absolutas. *L.*

BETTONI, E.: *De argumentatione Doctoris Subtilis quoad existentiam Dei*. Ant, 28 (1953), 39-58.

Las tres vías escotísticas a Dios, diversamente que en Sto. Tomás, son interdependientes. Constan de dos tiempos: primero, Dios es posible; segundo, Dios, supuesto que es posible, ha de existir. Lo primero se prueba *a posteriori*, y *a priori* lo segundo. Esta síntesis nadie la hizo hasta Escoto, que a su vez subsana el vicio anselmiano. En el terreno práctico y ante el pueblo son de preferir las vías de Sto. Tomás a las del Doctor Sutil. Mas para las mentes metafísicas ofrécense las de éste más traslúcidas y desembarazadas. Mejor que defecto, su imperfección está en que demuestran no tanto la trascendencia como la existencia de Dios. En tal aspecto la posición de S. Buenaventura es más sutil y clara. *L.*

BORGMAN, P.: *De argumento chronologico exsistentiae Dei sumpto ex continua entium temporalium succedaneitate*. Ant., 28 (1953) 59-71.

Sustenta Escoto pruebas demostrativas y no demostrativas, pero ciertas, de la existencia de Dios. ¿Por cuál de todas logramos el máximo conocimiento divino en los confines de la razón? Quien esto escribe, aplicando el método del "analysis antiquorum", ha llegado en la Teología Natural a varias conclusiones al tenor de ésta: la vía primera, la más clara y cierta para probar la existencia de Dios, es la del movimiento temporal.

Por un sobreincremento de lo espacial, de herencia helénica, los filósofos cristianos, sin excluir al Sutil, subestimaron tal procedimiento. Pero la metafísica implicada en la Revelación le concede un lugar primacial. Su principio, que llamaremos ley de sucesión, puede enunciarse como proposición necesaria de objeto, o bien necesario, o bien posible. Conforme a un caso u otro sonaría: Todo ser en continua sucesión depende necesaria y esencialmente de otro en permanencia... O bien: todo ser en sucesión continua depende posiblemente de otro en permanencia... Con la oportuna aplicación de cualquiera de estas leyes arribaremos a un Ser Eterno y Necesario. *L.*

THOMAS, LEVIAN F. S. C.: *Ulrich of Strassburg: his doctrine of the divine ideas* ThemoSch, XXX, 21-32.

Ulrico de Estrasburgo fué contemporáneo de Santo Tomás y de Alberto Magno, y Provincial de la provincia alemana de la Orden dominicana. Su obra principal es de *Summo Bono*, equivalente a una *Summa Theologica*. En esta *Summa* cultiva de una manera especial la doctrina de las ideas, en la cual se aparta de Platón y de San Agustín y aun de casi todos sus contemporáneos. Dios tiene ideas solamente de las cosas que ha de hacer: de los meramente posibles no tiene ideas, sino ciencia. Las

ideas son principio de creación, pero solamente en cuanto implican un acto de la voluntad divina. Subjetivamente estas ideas son la única y simple esencia del Creador, conocida como imitable de hecho por las criaturas: pero objetivamente las ideas son múltiples, por relación de la esencia a las cosas. Dios tiene ideas, no sólo de la materia primera, sino también de los singulares. Todas las criaturas están en Dios eminencialmente en la perfección de su esencia y de su omnipotencia, y formalmente en su conocimiento. En su perfección eminente no están con tanta propiedad como en el entendimiento. La razón por que insiste tanto en que las ideas son de orden práctico fundado en la voluntad, es para oponerse a Avicena, el cual afirmaba que la creación se debe solamente al conocimiento de las cosas; contra esta doctrina había de inculcar que no bastaba el conocimiento para que se diese la creación, sino que era además necesario tener ideas, o representaciones de las cosas ordenadas por la voluntad libre de Dios a la producción de seres.

J. Hellín.

Fraceschini, E.: *Un inedito di Roberto Grossatesta*: la Quaestio de accessu et recessu maris. RivFilNeos 44 (1952), 11-21. *Idem.* Sulla presunta detazione del "De impressionibus aeris", di Roberto Grossatesta: Ibíd., p. 22-23.

El autor presenta en edición crítica la *Quaestio de accessu et recessu maris,* de Roberto Grossatesta, obispo de Lincoln, la cual cuestión pertenece al grupo de sus escritos científicos y había quedado inédita hasta ahora. El tratado *De Impressionibus aeris* se creía hasta ahora compuesto en el 1249; mas el autor, basándose en elementos de crítica interna, anticipa su composición al período a que pertenecen los otros escritos filosóficos y científicos de Grossatesta, es decir, hacia el año 1225.

G. L.

Vanni Rovighi, S.: *Umanesimo medioevale.* RivFilNeos 44 (1952), 289-300.

Al autor le parece que la característica del humanismo medieval es la concepción de que el hombre está puesto en el horizonte de dos mundos, el sensible y el inteligible: entidad anclada en la materia, pero que lleva en sí la imagen de Dios. Esta concepción se halla en el fondo del pensamiento de autores muy diferentes, como son los platónicos y los aristotélicos. El concepto aristotélico del alma-forma es interpretado por los hombres de la Edad Media de manera que no contradiga a la doctrina platónica, de que el hombre está en el horizonte de dos mundos, antes al contrario, la especifica y determina.

El humanismo medieval hace notar la finitud del hombre, pero inculca su valor y la singular posición que ocupa en el mundo por ser imagen de Dios: mas para acentuar ese valor especial del hombre no cree necesario decir que él es el creador del universo. Si por contraposición a una famosa definición hegeliana del idealismo, definiéramos el realismo como la afirmación de que lo finito es real y tiene valor, podríamos definir el humanismo medieval como un humanismo realista.

G. L.

Minio-Paluello, L.: *Note sulle Aristotele Latino Medievale.* RivFilNeos 44 (1952), 389-411, y 485-495.

Dos manuscritos, uno de ellos poseído y anotado por Godofredo de Fontaines, contienen la traducción latina vulgata de los *Segundos Analíticos,* enteramente refundida y corregida por G. de Merbecke. Santo Tomás se sirvió de esta revisión, que deberá sustituir al texto aristotélico latino de la Leonina. Razones lingüísticas y nuevos testimonios del siglo XII atribuyen a Boecio la vulgata de las *Refutaciones sofísticas.* La versión de Jácome Véneto no se ha encontrado todavía, salvo un fragmento corto, pero en cambio se conservan largos pasajes de su comentario. La revisión merbeckiana de la vulgata, desconocida hasta ahora, se ha encontrado en el manuscrito de Godofredo. El texto que se imprimió entre las obras de Boecio es el texto totalmente refundido de la vulgata, debido a Lefèvre d'Étaples, y fué atribuido a Boecio por error bibliográfico.

Las notas marginales e interlineares que se hallan en los más antiguos manuscritos de los tratados *De generatione, De anima,* de la *Physica* y de la *Ethica Vetus* nos ofrecen tal vez los testimonios más importantes sobre el estudio de estos textos en el

siglo XII, y provienen probablemente del ambiente del Monte-San-Miguel. Los dos manuscritos más antiguos de la Metaphysica Vetustissima contienen algunos escolios traducidos por Jácome Véneto, y se publican en este artículo (p. 490).

G. L.

MACCAGNOLO, ENZO: *Metafisica e Gnoseologia in Nicolo d'Autrecourt.* RivFilNeos, 45 (1953), 36-53.

La doctrina de la evidencia de N. d'A., fundada sobre la experiencia sensible y sobre el principio de no contradicción, viene a desembocar en una suerte de criticismo empírico. El hombre sólo puede conocer las apariencias (esse obiectivum), detrás de las cuales se halla la cosa en sí (el esse subiectivum), la cual es incognoscible, porque ni es evidente a los sentidos ni es demostrable por la razón, ya que M. no admite la posibilidad de deducir válidamente nada por la razón. De esta manera la substancia es admitida como soporte de las apariencias, y esto por una manera de fe. De esta función de ser soporte proviene a la substancia un carácter de necesidad y de unidad, por las cuales N. d'A. no duda en identificarla con Dios.

G. L.

MARITANO, LIVIO: *La concezione del reale in Leonardo da Vinci.* RivFilNeos, 45 (1933), 19-35.

Para terminar con la apariencia de dispersión, en la cual se pierde la compleja personalidad de Vinci, estudia el autor su concepción filosófica de la realidad, y dice que consiste en la vida considerada como actividad orgánica que opera según una finalidad. A la luz de esta concepción examina la cosmología y la antropología de Leonardo da Vinci, poniendo de relieve su carácter espiritualista, sobre todo en los problemas referentes a las relaciones entre el alma y el cuerpo y a la inmortalidad del alma. Después de haber demostrado que la doctrina y la actividad misma del artista está animada de esta concepción de la realidad, el autor expone el pensamiento de Leonardo sobre el problema de Dios, y nos muestra, en contra de la interpretación idealista, un Leonardo teísta.

G. L.

CASADO, FIDEL, O. S. A.: *El pensamiento filosófico de Santiago de Viterbo.* CdD, 165 (1953), 103-144, 283-300.

En estos artículos prosigue el autor su exposición de las doctrinas de Santiago de Viterbo. Santiago de Viterbo admite en el ser la analogía de atribución, en la cual el ser conviene formal e intrínsecamente a Dios y a las criaturas, pero de tal manera que la criatura no lo tenga sino por dependencia esencial del Creador: ésta es la analogía propia. La analogía de proporcionalidad intrínseca también le conviene, pero ésta es impropia. El comentarista, sin embargo, le hace decir que la analogía de atribución es solamente extrínseca, y la de proporcionalidad es la verdadera (107-117). Las potencias del alma se distinguen realmente entre sí y del alma, y Viterbo interpreta a San Agustín de manera que no se le oponga. En el hombre hay un solo entendimiento real, que se llama agente en cuanto produce su acto de intelección, y posible, en cuanto que recibe las excitaciones del objeto y su propio acto (124-127). No se dan especies impresas distintas de la intelección, y así no abstracción hecha por el entendimiento agente, sino por el entendimiento posible. Si se quiere hablar de especies impresas, éstas son ciertas idoneidades congénitas con la naturaleza para cada acto, a manera de potencias, no de imágenes. El entendimiento se determina a representar tal objeto determinado porque el fantasma determina al entendimiento por mera simpatía (127-140). El entendimiento posible no es único para todos los hombres. El alma se conoce a sí misma, en cuanto a la existencia y en cuanto a la esencia, solamente por sus actos, como a las demás cosas las conoce por sus efectos (142).

La voluntad es movida al primer acto solamente por otro, es decir, por Dios, en cuanto que la crea y le da la inclinación al bien; pero a los demás actos se mueve formalmente (!) a sí misma; el objeto influye también, no eficientemente, sino como término especificativo, en cuanto que la voluntad sola hace su acto, configurándolo según la índole del objeto. Y así se puede decir que la voluntad contiene su acto virtualmente, aunque no eminentemente, sino con imperfección (282-289). La libertad

no consiste formalmente en la potestad de hacer u omitir el acto, sino en la inmunidad de necesidad subjetiva. Y así el bienaventurado ama libremente el fin último, aunque no puede dejar de amarlo: la razón es porque si bien la voluntad está necesitada a amar, no es por su índole, sino por la índole del objeto, que no tiene nada por donde ser desechado (289-293).

La bienaventuranza consiste solamente en la voluntad. Es claro que también se requiere esencialmente el entendimiento, pero solamente como condición, como acto que constituya la bienaventuranza. *J. Hellín.*

PELSTER, F., S. I.: *La autoridad de Santo Tomás en las escuelas y en las ciencias eclesiásticas.* EstEcles, 27 (1953), 143-166.

El autor polemiza contra los Padres Ramírez y Bandera, O. P., acerca de la obligación de seguir a Santo Tomás. El Padre Ramírez hace, entre otras, estas dos afirmaciones: que por el hecho de que las veinticuatro tesis sean seguras, las opuestas no pueden ser seguras ni sanas. La segunda afirmación es que Pío XII ha restringido la libertad de opinar en materias discutibles, que había defendido Pío XI: ya no se puede opinar en Filosofía o en Teología con libertad, en doctrinas de Santo Tomás, cuando se sabe con certeza cuál fué su mente. Pelster dice que en lenguaje técnico teológico, cuando una proposición se dice segura, la opuesta puede ser también segura y aun la única verdadera; y así es más segura la pluridad de las formas en el compuesto humano, en contra de la tesis 26. También nos exhorta el Papa a estudiar históricamente la mente de Santo Tomás; y conforme a esos estudios históricos, lo más probable es que Santo Tomás negó la real distinción entre la relación y su fundamento, en contra de la tesis 6; y asimismo es más probable que Santo Tomás refutó expresamente la real distinción entre esencia y existencia con los mismos argumentos de Averroes, y de los que actualmente la impugnan, en contra de la tesis 3. Igualmente es infundada la afirmación de que Pío XII restringió la libertad de opinar en las materias hasta entonces discutibles, ya que el mismo Papa Pío XII dice expresamente que *simulque eorundem Decessorum Nostrorum monita facimus quibus veri nominis in scientia progressum et legitimam in studiis libertatem tueri voluerunt.* Y el mismo Pío XII rechaza indignado tal restricción. En ciertas palabras suyas de la Humani generis se recomienda, como es justo, la doctrina de Santo Tomás, y no faltaron quienes dijeron que con esto el Papa restringía la libertad de defender *peculiares opiniones quae in philosophicis et theologicis scholis adhuc sine fidei periculo libera fuerunt in disceptatione.* Los que así interpretan sus palabras, dice el Papa, o se engañan o engañan [AAS, 43 (1951), 738].

En semejantes exageraciones incurre el Padre Bandera, y las aumenta todavía. Deforma bastante el origen de la carta del Papa Benedicto XV al General de la Compañía acerca de la manera de seguir a Santo Tomás, y sobre todo llega a decir que la autoridad de Santo Tomás es mayor que la de cualquier otro Doctor en Teología (¿mayor que la de San Agustín?) y mayor que la de todos los Doctores de la Iglesia juntos (¿también en el dogma de la Inmaculada y en la insolubilidad absoluta del voto solemne?).

El Padre Pelster resume su doctrina de esta manera: "La Iglesia recomienda ardientemente, en general, la doctrina de Santo Tomás y exige su estudio, pero permite en sus escuelas y en las cosas que no tocan directa ni indirectamente a la fe, o sea en las cuestiones que se han discutido hasta ahora libremente en las escuelas católicas, una justa libertad, y alienta todo progreso en el conocimiento, perfeccionamiento y aun corrección de la doctrina de Santo Tomás. No en todas y cada una de sus partes tiene el sistema filosófico el mismo valor eterno." *J. Helín.*

BOBIK, J.: *La doctrine de S. Thomas sur l'individuation des substances corporelles.* RevPhilLo 51 (1953) 5-41.

A pesar de los muchos trabajos consagrados al estudio de la individuación de las sustancias corporales según Santo Tomás, todavía no ha sido suficientemente precisada la noción de "materia signata quantitate". Para llegar a ello se estudian diversos puntos. En particular, por qué Santo Tomás dice unas veces que el principio de individuación es la materia considerada con dimensiones "interminadas" y otras la materia con dimensiones "terminadas". En fin cómo se debe ya entender

la expresión "materia signata quantitate". Un cuadro sinóptico de todos los textos donde se emplea la fórmula "interminadas" y la "terminadas" que parecen contradictorias, excluye la idea de que Santo Tomás hubiese cambiado de parecer, pues se emplean ambas en todos los escritos de cualquier época. Se llega a estas conclusiones: La fórmula "materia signata quantitate" se aplica en tres contextos distintos. En uno se refiere a la posibilidad interna del individuo corpóreo. Entonces "materia" significa la materia prima, y "signata quantitate" expresa la parte que corresponde a la "quantitas" en la individuación. Pero como la "quantitas" es una forma accidental, que no existe en la materia prima sino por la forma sustancial, la expresión significa implícitamente la función de la forma sustancial en la individuación. En el segundo se refiere a cómo es inteligible la forma sustancial y la multiplicidad de las mismas. Entonces la "quantitas" es indeterminada y la fórmula no implica a la forma sustancial en su función de corporeidad, sino que prescinde de la forma para atender únicamente a la corporeidad. En el tercero pretende aclarar que la materia incluída en la "quantitas" es la materia común y no la individual. Entonces la materia individual con sus dimensiones determinadas es principio de individuación para la "quantitas" no para la forma sustancial. Por eso la "materia signata quantitate" es lo mismo que materia individual, es decir, la materia prima con su forma sustancial en todas sus funciones materiales—incluída, por tanto, la función de corporeidad—y toda la multitud de accidentes que derivan de esas funciones, en particular la "quantitas" tridimensional.

J. Gerardo.

BARTH, T.: *De univocationis entis scotisticae intentione principali necnon valore critico.* Ant 28 (1953), 72-110.

Yerran los que creen que Escoto establece su doctrina de la univocidad del ente frente a la anología aristotélico-tomista. En primer lugar, su concepto de univocidad no es el mismo que el de Aristóteles: lo amplía al ámbito infinito para lo cual en lugar de erigir la triple unidad nominal, conceptual y esencial se contenta con las dos primeras, aunque basadas, eso sí, en un fundamento real imperfecto. Este fundamento es el "ens realiter transcendentale", ente real que no hay que confundir con el ente real mundano, ya que es algo mucho más extenso y universal, a saber, aquel "purum quid, indifferens et neutrum, quod transcendit cunctas restrictiones finitas", y que nos capacita para el conocimiento de lo trascendente mediante su predicación unívoca. Además históricamente, la univocidad del ente defendida por Escoto se alza frente a la equivocidad del mismo sostenida por Henricus Gandavensis y persigue una intención principalmente gnoseológica. Esto aparece claramente al considerar los tres argumentos que emplea para probarla y que son otras tantas refutaciones del sistema gnoseológico de base innatista a que el "doctor Sollemnis" se veía empujado por su sentencia sobre el concepto del ente. Ahora bien; la solución gnoseológica prestada por los conceptos "transcendentaliter" unívocos y en concreto, por el concepto del ente, no parece plenamente satisfactoria, ya que por su finitud negativa resultan excesivos ("elati", ana-logi) si se aplican a la criatura y deficientes si se aplican al ente infinito. El mismo Escoto parece haber sentido estas angustias gnoseológicas al dejar insoluta la cuestión de la analogía o univocidad del ente precisamente en su último escrito. Para resolver este problema Escoto apela a la voluntad. Al concebir a Dios como "super-bonus", nuestro entendimiento forma un concepto compuesto "intelligit aliquod compositum", pero no satisfecho con esta complejidad que sabe repugnar en Dios "intendit aliud aliquid amare quod est simpliciter simplex". Así, la doctrina gnoseológica de Escoto, fundada en la univocidad de los conceptos "transcendentaliter" unívocos, sufre un cambio sustancial al reclamar el auxilio de la voluntad.

J. Gerardo.

GILSON, E.: *Les maîtresses positions de Duns Scot d'après le Prologue de l'Ordinatio.* Ant 28 (1953), 7-18.

Teniendo ante la vista el texto publicado en la nueva edición crítica, se ponen de relieve los caracteres distintivos de la posición teológica de Duns Escoto, según el Prólogo de su *Ordinatio,* o como se le suele llamar *Opus Oxoniense.* Ante todo Es-

coto escribe como teólogo, en lo que esto significa según El, en la oposición entre filósofos y teólogos—que no es lo mismo que entre filosofía y teología—. Por esto precisamente no sólo descubre los principales errores de los filósofos, sino la raíz de donde proceden, a saber: el haber considerado el estado actual de la naturaleza humana viciada por el pecado original, como el que la corresponde de pleno derecho. De esta consideración se desprenden numerosas consecuencias que explican muchas de las actitudes características del Doctor Sutil; por ejemplo, respecto al objeto propio del entendimiento humano y la necesidad del conocimiento abstracto, y, consiguientemente a ésta, respecto a la naturaleza del conocimiento metafísico y su objeto, a las pruebas de la existencia de Dios y conocimiento de sus atributos, etc. Escoto distingue—como no lo había hecho Santo Tomás—entre el sujeto de la teología y el objeto, y señala en consecuencia el lugar que ésta ocupa entre la metafísica y la Revelación, y sus límites. Pone como objeto de *nuestra* teología—nuestra, en contraposición a la teología divina y la de los bienaventurados—el *ens infinitum* con el que todo se relaciona dentro de ella y del que podemos tener un conocimiento positivo. En esto ciertamente se distingue de todos los teólogos de su tiempo y en esto se centra toda su teología. La naturaleza del *obiectum theologicum* da fundamento para su definición, y manifiesta cómo Dios no es objeto de la metafísica. La teología no es ciencia propiamente, sino más bien sabiduría, porque su objeto no es general, y Dios, como causa libre, es principio no conclusión. De esto último se sigue que la teología no está subordinada a ninguna otra ciencia, como ninguna se la subordina a ella, y que nuestra teología es más práctica que especulativa, ya que es apta para determinar el objeto de una voluntad recta, sin que por ello sea una sabiduría inferior a la puramente especulativa. La posición teológica, pues, de Escoto, como se manifiesta en el Prólogo de la *Ordinatio*, está determinada por un gran rigor dialéctico, sin efusiones sentimentales, aun cuando su fin sea la caridad. *A. Fabrat.*

Balic, C.: *Circa positiones fundamentales Ioannis Duns Scoti.* Ant. 28 (1953), 261-306.

El Profesor Esteban Gilson acaba de escribir en 1952, una obra que titula: *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales,* de gran valor y utilidad para la inteligencia del Doctor Sutil, aun para los que en adelante usen la nueva edición de las Obras Escotistas cuyos dos primeros volúmenes han visto recientemente la luz pública. Siguiendo su mismo plan, se hacen aquí algunas observaciones acerca de estos dos puntos: 1.° Qué suerte espera a las Obras de Escoto después de su última edición crítica; 2.° Qué relación existe entre Escoto filósofo y teólogo, y entre Escoto y Santo Tomás. En cuanto al primer punto, se debe notar que la afirmación de que el Escoto que se revela en la nueva edición es sustancialmente el mismo de las anteriores, no significa que no hay nada nuevo en ella, y precisamente se determina aquí este nuevo contributo a la mejor inteligencia de la doctrina escotista en las cuestiones fundamentales del objeto primario de nuestro entendimiento, de la univocidad del ente y del llamado "voluntarismo". En cuanto al segundo punto, se determinan las relaciones que se dan en los escritos de Escoto entre filosofía y teología, y cómo a éste se le puede llamar verdaderamente filósofo; y se compara a ambos Doctores, al Angélico y al Sutil, en su vida religiosa cual se manifiesta en su modo de escribir, y en sus doctrinas que, uniformes por sus fundamentos de Fe, difieren en los argumentos de razón, aunque muchas veces sin contradecirse propiamente. El tomismo y el escotismo son dos sistemas doctrinales, no opuestos, sino más bien diversos. Y aun cuando la Iglesia recomiende e imponga en sus escuelas la doctrina de Santo Tomás, no ha proscrito y da libertad para tener la de Escoto. *A. Fabrat.*

Romano Amerio: *L'epicureismo e gli dei.* Filosofia, 4 (1953), 97-133.

La filosofía de Epicuro admite la existencia de los dioses por una especie de prueba por el consentimiento universal, fundado en la *prolepis* o noticia inmediata. Pero excluye la providencia y la creación.

El ser divino aparece en Epicuro como una naturaleza más entre las naturalezas y en esta connotación parece residir la esencia de su teología.

Por el hecho de ser una naturaleza, "dios" está determinado en los confines y en los límites de su propia constitución, tiene un lugar natural como cualquier ente y posee su felicidad como cualquier psijé.

Una potencia infinita parece a Epicuro que destruye la libertad y el destino moral del hombre y suscita en el mundo espiritual lo irracional. Si Dios fuese principio del hombre la vida moral del hombre sería un absurdo.

Dios está, sí, en la vida humana. Los dioses actúan en el mundo en cuanto que sus *ídolos* llegan al alma. Pero su acción es acción natural; acto de la naturaleza que mueve los átomos de todas las cosas. Pero no es la acción elicita de un principio subjetivo. Si el mundo naciera de un tal acto, como fruto de una idea preconcebida y de una volición expresa, el hombre no existiría.

Donde los sistemas religiosos dicen: si Dios no fuese principio, el hombre no existiría, Epicuro dice: si Dios fuese principio, el hombre no existiría.

Una vez más, concluye el autor, se hace patente en la negación de una verdad tan grande el fondo doloroso de la conquistada serenidad epicúrea: la dificultad de desposar la axiología con la ontología.

J. Sauret.

CRONICA

ESPAÑA

Instituto Filosófico de Balmesiana (Barcelona).

Inauguró sus actividades con una conferencia del Dr. Antonio Millán Puelles, Catedrático de Fundamentos de Filosofía de la Universidad Central, sobre el tema: *La estructura ontológica de la historicidad humana.*

Desde el 20 de octubre hasta el 3 de diciembre ha desarrollado catorce clases de Metafísica con un curso de *Ontología,* el P. Juan Roig Gironella. Paralelamente a este curso se tenía otro de *Introducción a la Vida Intelectual* cada sábado, por el Dr. Juan Ventosa, R. P. Ramón Puigrefagut, Monseñor Juan Tusquets, y el Director del Instituto. Se invitó a venir de Italia al Dr. Marco Marchesan para que expusiera sus teorías sobre grafopsicología, el cual habló en el Instituto Filosófico el día 11 de diciembre.

Ha lanzado además este Instituto un Concurso para premiar con 2.000 pesetas el mejor trabajo que se presente sobre el tema "Balance de los frutos buenos y malos que, *a*) en orden a la consecución de la verdad, y *b*) en orden al bien de las sociedades modernas se han seguido a partir de las directrices de M. Kant, en los ciento cincuenta años posteriores a su muerte". La extensión que se pide para desarrollar este tema es de diez páginas (mecanografiadas, de 45 líneas cada una, con 60 pulsaciones de máquina). La fecha tope para entregar el trabajo es el 28 de febrero de 1954. Se hará público el fallo dentro de mayo-junio del mismo año. Para otras informaciones dirigirse a "Secretaría del Instituto Filosófico de Balmesiana". Durán y Bas 9. Barcelona. Teléf. 21 50 30.

Sociedad Española de Filosofía.

En la primera sesión ordinaria de la S. E. F. del presente curso, celebrada el 9 de noviembre, el Sr. D. Juan Zaragüeta presentó una ponencia sobre *Lógica y gramática.* El ponente después de haber recordado las íntimas relaciones, que siempre existieron entre lógica y gramática, enumeró los diversos *servicios y deservicios* que la gramática puede prestar a la lógica.

Conferencias.

El mismo Dr. Zaragüeta ha desarrollado en Barcelona, en el Seminario de Filosofía los días 24, 26, 28 de septiembre del pasado año un cursillo sobre el tema: *La reflexión y su función en la vida humana.* Las lecciones han seguido el siguiente temario:

Lección 1.ª REFLEXIÓN Y REFRACCIÓN MENTAL.—La reflexión y la refracción en la óptica física.—Conciencia directa y refleja de la vida mental.—Autorrefracción y autorreflexión tocante a los objetos físicos.—Heterorrefracción y heterorreflexión en la convivencia social.—Reflexión vital y especulativa de extrospección y de introspección.

Lección 2.ª LA REFLEXIÓN EN EL CONOCIMIENTO.—I. La reflexión en la solución del problema gnoseológico.—Su solución deficiente por la reflexión propia del realismo ingenuo y del idealismo.—La reflexión sobre la experiencia vital sensorio-imaginativa.—Y en la experiencia social.—El realismo vulgar y el realismo crítico, éste último basado en la reflexión.—II. La reflexión en la conducción metodológica del conocimiento, eliminatoria de las ilusiones y los sofismas.

Lección 3.ª La reflexión en la vida moral.—La moralidad como ordenación voluntaria y libre de la vida humana.—Condiciones objetiva y subjetiva de la libertad.—La meditación y la reflexión.—En orden a la valoración moral, la norma de conducta y la conducta misma.—La reflexión educativa por la adquisición de las virtudes cardinales.

También en la ciudad de Barcelona y en el mismo Seminario de Filosofía ha desarrollado un cursillo de lecciones o conferencias sobre el tema *Los orígenes de la Lógica occidental hasta Aristóteles*, el R. P. Erardo W. Platzeck, O. F. M., Profesor del Pontificio Ateneo Antoniano de Roma. El temario, que se desarrolló desde el 19 al 28 de octubre, versó sobre los puntos siguientes: La lógica arcaica.—La lógica socrática.—La transición de la lógica socrática a la platónica.—La transición de la analogía socrática a través de la geométrico-platónica al silogismo aristotélico.—Inducción, deducción e indeterminación en el Arte silogística de Aristóteles. A estas lecciones añadió una conferencia sobre el tema: *La mentalidad de Raimundo Lulio (Ramón Lull) y la teoría moderna de las formas del pensar.*

El XVI centenario del natalicio de San Agustín.

Se anuncia un "certamen internacional", convocado por los PP. Agustinos recoletos de Roma, cuyas bases son las siguientes:

Certamen Internationale.

Ordo recollectorum S. Augustini, decimo sexto elabente saeculo ab ortu Sancti Episcopi Hipponensis. Doctoris et Fundatoris, *Certamen Internationale* indicit, ad optimum, quod praesentabitur, ENCHIRIDION THEOLOGICUM S. AUGUSTINI praemio decorandum.

Dictum certamen his legibus aptabitur. Se indican las condiciones que ha de reunir el citado Enchiridion para poder optar al premio. Debe ser un Enchiridion de toda la teología de San Agustín con palabras tomadas de las obras mismas del Santo. (Cf. Ciudad de Dios, año 1953, n. 2, pág. 369.)

Congreso internacional agustiniano.

Para los días 21 a 24 de septiembre de 1954 se ha anunciado un congreso internacional agustiniano que se reunirá en París y al que podrán concurrir los historiadores, filólogos, filósofos, teólogos y en general todos los estudiosos de la obra y pensamiento del Obispo de Hipona. Se han anunciado ya gran número de participantes y presentado más de 80 comunicaciones.

Todas las comunicaciones que se reciban antes del 31 de diciembre de 1953 serán publicadas en un volumen de unas 600 páginas.

La sesión inaugural está señalada para el martes 31 de septiembre, a las nueve y media, en los locales del Instituto Católico de París, 21, Rue d'Assas (6). Para unificar las discusiones se señalan temas principales, sin que esto impida se puedan tratar otros temas de parecida significación e importancia. Los de interés filosófico se centran en: Problemas de filosofía platónica: iluminación, participación.

Las comunicaciones podrán redactarse en latín, alemán, inglés, español, francés e italiano; con condiciones parecidas a las de otros congresos internacionales. (Cf. la Ciudad de Dios, 1953, 2.)

Por otra parte y para conmemorar el mismo centenario, los PP. Agustinos españoles recoletos de San Agustín abren un concurso para premiar los mejores estudios sobre los siguientes temas: Biografía de San Agustín histórico-crítica, premio 60.000 pesetas. Edición crítica de "De Trinitate", premio 50.000. Enchiridion filosófico agustiniano, premio 60.000. El existencialismo de San Agustín, premio 40.000. San Agustín en el arte, premio 35.000, y dos temas libres, premio 30.000 pesetas cada uno. Este concurso es de carácter internacional y los estudios podrán estar escritos en español, latín, francés, italiano, inglés o alemán. El 15 de noviembre de 1955 quedará cerrado el plazo de admisión para los trabajos, a los que no se les fija extensión determinada. Deberán ser inéditos y se presentarán con el nombre y direc-

ción del autor, bajo sobre cerrado y con el lema correspondiente. Se enviarán a Columela, 12 (Madrid), con la indicación del Centenario de San Agustín.

CANADA

V Congreso Internacional de higiene mental y Congreso Internacional de Psicología infantil.

Del 14 al 21 de agosto se tendrá en Toronto el V Congreso Internacional de higiene mental y el Congreso Internacional de Psicología infantil. Tema del Congreso: *La higiene mental en la vida pública.*

Fin del Congreso es facilitar a todos aquellos que por su actividad científica o profesional se ocupan de este sector de la psicología, la posibilidad de ponerse al tanto en los progresos conseguidos en cuestiones de higiene mental y trazar un plan para el futuro.

El Congreso prevé una serie de lecciones de carácter científico y algunas reuniones de carácter técnico.

Temas propuestos:

1. Los problemas de higiene mental en un mundo en transición.
2. La higiene mental en la vida pública.
3. Un aliento en favor del movimiento de la higiene mental: la prevención en la enfermedad mental.
4. La situación mundial y su influjo en el campo de la higiene mental.
5. Los problemas resueltos y por resolver en el campo de la higiene mental.
6. La responsabilidad de todo ciudadano en la prevención de las enfermedades mentales.

Los temas propuestos para las reuniones de carácter técnico:

1. La higiene mental en los servicios generales de higiene.
2. La higiene mental en los niños y en los adolescentes.
3. La higiene mental en la actividad del gobierno y en la vida pública.
4. La participación del público en el programa de higiene mental.

Los progresos profesionales en el campo de la higiene mental.

El Congreso Internacional de Psiquiatría infantil tendrá por tema: *Los problemas emotivos en los niños menores de seis años.*

El Congreso ofrecerá la ocasión de discutir bajo el plano internacional un cambio de ideas sobre las prevenciones y el tratamiento de los problemas emotivos en los niños.

Información e inscripción a The Executive Officer, Fifth International Congress on mental Health, III St. George Street, Toronto (Canadá).

BRASIL

Para conmemorar el IV centenario de la fundación de S. Paolo están anunciados para el año 1954 diversos actos conmemorativos y varios congresos. Entre estos últimos nos interesa señalar un Congreso Internacional de Filosofía, que ha de celebrarse del 9 al 15 de agosto. La secretaría del Congreso funciona en Rua 24 de mayo, São Paolo, Brasil.

Nuevas revistas.

Dirigida por el Dr. D. Adolfo Muñoz Alonso ha salido el primer número de la revista *Crisis*, revista española de Filosofía, cuya Dirección, Redacción y Administración son: Madrid, apartado de Correos 8110, y Murcia, Plaza Santa Ana, 2. Esta revista es trimestral, con más de 175 páginas cada número. Comprende estudios, artículos, notas, noticias. Colaboran en ella pensadores españoles y extranjeros, sin acepción de personas y sin otras limitaciones que las impuestas por la Filosofía misma concebida como entendimiento de amor por la verdad. El precio de suscripción anual es de 100 pesetas en España y 150 en el extranjero. PENSAMIENTO saluda cordialmente a la nueva revista y le desea vida próspera y fecunda en la tarea filosófica.

Para los amantes de los estudios islámicos será grata la noticia de la publicación de una nueva revista: *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid.* Imprenta del Instituto Egipcio.

En su primer número, además de otros notables artículos, es de especial interés filosófico-histórico el del P. Manuel Alonso, S. J.: "Ibn Sina y sus primeras influencias en el mundo latino". A excepción de uno, todos los artículos aparecen escritos en su lengua original, y además traducidos al español o al árabe.

Parabienes al Instituto Egipcio y a todos los amantes de los estudios islámicos.

La conocida revista alemana de Filosofía *Kant-Studien,* fundada por H. Vaihinger en 1896, volverá a publicarse desde febrero de 1954 y saldrá trimestralmente. Hace diez años que no se publicaba. El volumen 45 de la colección será un *Gedenkband,* que abrazará estudios en lengua inglesa, francesa y alemana. Los siguientes volúmenes tendrán bibliografías sobre Kant, Leibniz y Hegel. Editor: Prof. G. Martin, Philosophisches Seminar, Universität Köln.

La Universidad Nacional de Tucumán ha empezado a publicar una nueva revista titulada HUMANITAS, *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras,* que aparecerá cuatrimestralmente. El primer número (1953), un grueso volumen de 439 páginas, contiene los siguientes artículos: R. Mondolfo, *Platón y el concepto unitario de la cultura;* F. de Urmeneta. *Tesis centrales de una política eficiente; D. F., Pro Interpretación del ser en la filosofía griega;* E. Carilla, *La Argentina de Cunninghame Graham;* O. N. Derisi, *Realidad y conocimiento histórico;* H. F. G. Albrecht, *El humanitarismo de Goethe;* O. Lázaro, *Alejandro Heredia y la educación primaria en Tucumán* (1832-1838); G. M. Casas, *La vida teórica y su génesis.*

Enciclopedia Filosófica Italiana.

Tras dos años de intenso trabajo, está próxima la aparición del primer volumen de la *Enciclopedia Filosófica Italiana* por conceptos y autores, que cuando esté completa constará de cuatro volúmenes de unas mil páginas aproximadamente cada uno.

Así lo anuncia el centro de Estudios Filosóficos Cristianos de Gallarate. El Comité directivo lo forman los Profesores Bataglia, Guzzo, Padovani, Sciacca y Estefanini, con el P. Giacon de secretario. Cada sección está bajo la dirección de un conocido profesor. La secretaría de redacción está a cargo del profesor Moschetti.

Enciclopedia Francesa.

Se va a reanudar la publicación de la *Encyclopedie Française,* que cesó el año 1939. Los volúmenes hasta ahora publicados son once; se prevén unos veintiuno. Quedan por publicar diez, que se publicarán bajo la dirección de M. Lucien Febvre y la colaboración de M. Gaston Berger; se piensa terminar la labor el año presente de 1954. Además serán revisados y puestos al día los volúmenes ya publicados.

M. Leon Nöel.

El 19 de octubre de 1953 murió M. Leon Nöel, presidente honorario de la Société Philosophique de Louvain y director de la *Revue Philosophique de Louvain.*

Discípulo del Cardenal Mercier, fué también continuador de su obra; heredó su cátedra de Criteriología en el Instituto. Fruto de sus enseñanzas fueron principalmente sus *Notes d'Epistémologie thomiste* (1925) y *Le Réalisme immédiate* (1938). Colaboró además asiduamente en las revistas del Instituto Superior, y fué un profesor brillante y profundo.

IN MEMORIAM

P. Jaime M.ª del Barrio, S. I.

El 28 del pasado junio fallecía santamente en la Universidad Pontificia de Comillas, en la que era profesor de Cuestiones Científicas relacionadas con la Filosofía, el P. Jaime M.ª del Barrio, colaborador de PENSAMIENTO.

Nacido en Boñar (León) el 23 de marzo de 1880, ingresó en la Compañía de Jesús el 30 de julio de 1896. Terminada la larga carrera de los estudios jesuíticos en 1913, se dedicó durante toda su vida a la enseñanza y al apostolado de la pluma.

Como profesor regentó sus cátedras durante cuarenta años, los veinte primeros en el Colegio de la Inmaculada de Gijón y los veinte últimos en la Universidad de Comillas. Modelo de profesores, se entregaba por completo a su ministerio y a sus alumnos. Apasionado de la ciencia, comunicaba su entusiasmo en las clases y en las conversaciones privadas a cuantos le oían. Para estar completamente al día en sus materias físicoquímicas leía con gran atención lo mejor y lo último que iba saliendo en las diversas lenguas cultas, tanto en revistas como en libros. Dominaba el alemán, el inglés, el francés, el italiano, el portugués además del latín y el castellano. Su cultura se extendía también ampliamente en el terreno de la historia y de la literatura. Cuantos tuvieron la dicha de tenerle de profesor nunca olvidarán el entusiasmo y las orientaciones, a la vez que el sano optimismo que recibieron de tan egregio maestro.

Complemento de su actividad escolar fué su trabajo como publicista. Durante estos cuarenta años publicó un sinfín de artículos en diversas revistas: en *Páginas Escolares* encontramos veinticinco artículos de alta vulgarización científica, dirigidos especialmente a los alumnos de los últimos cursos de Bachillerato. *Ibérica* nos ofrece 19 artículos originales, de mérito indiscutible. En *Razón y Fe* aparecieron 22 artículos de profundos estudios de carácter pedagógico o científico de gran actualidad. Artículos sueltos encontramos en *Estudios Eclesiásticos*, en *Sal Terrae*, en *Afinidad* y en *Actas del Congreso de la Asociación para el Progreso de las Ciencias*.

En los últimos años se dedicó de manera especial al estudio del átomo y de la composición de los cuerpos. Fruto de este estudio son los siguientes trabajos:

Diferenciación de los elementos: EstEcles, 17 (1943), 105-124;

La bomba atómica: I. *Su historial;* II. *Su teoría;* Sal Terrae, 34 (1946), 60-71; 121-128;

¿Conservan los elementos químicos su individualidad en los compuestos?: MiscComillas, 1 (1942), 561-584;

La atomística moderna en la invención de la bomba atómica: MiscComillas, 6 (1946), 209-232;

El enigma de la isotopía: MiscComillas, 10 (1948, 2), 279-303;

¿Es idéntica la materia de todo el universo?: MiscComillas, 17 (1951, 1), 173-221;

¿Es única la materia de los cuerpos?: Pensamiento, 4 (1948), 153-166;

La edad del universo: Pensamiento, 9 (1953), 229-239.

Pero las publicaciones más importantes del P. Barrio, además de varios folletos, son las siguientes obras, de su completa madurez intelectual:

La era atómica. Anejos a Miscelánea Comillas, Serie Ciencia y Arte, v. 2. Comillas, 1949; 244 págs.

Las fronteras de la física y la de la filosofía, obra que había de abarcar, en el plan del autor, por lo menos cinco volúmenes, de los cuales Dios solamente le permitió ver terminados tres, el último en prensa, cuando le llegó la muerte:

I. *El Átomo*. Comillas, 1945; 232 págs.

II. *La Molécula*. Comillas, 1949; 220 págs.

III. *El Universo*. Comillas, 1953; 230 págs.

Es de esperar que Dios le habrá acogido en su seno, y a estas horas estará viendo con plena claridad los misterios encerrados en este mundo, que él con tanta pasión investigaba.

I. González, S. I.

XI CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA

(Bruselas 19-26 agosto 1953)

Aspecto externo del Congreso.

Durante el Congreso Internacional que se celebró en Amsterdam en agosto de 1948 se acordó que el siguiente se tuviera en Bruselas durante el año 1952. Se ha retrasado, pues, un año el presente Congreso, y esta dilación ha sido acordada como norma definitiva para adelante, llevando a cinco años el plazo de cuatro que antes estaba en vigor. El próximo Congreso Internacional, según esto, se tendrá en 1958. Se ha acordado que sea una ciudad de Italia la sede de este próximo Congreso, ciudad cuyo nombre todavía no ha sido fijado.

La asistencia al Congreso de Bruselas ha sido numerosa. Los filósofos inscritos que figuran en el Catálogo impreso son unos 1.300, a los que añadiendo los 150 y pico de los Boletines posteriores, se tiene, en cifras redondas, el respetable número de unos 1.500 congresistas. Las comunicaciones publicadas en las actas son cerca de 400, de las cuales, entre sesiones plenarias y secciones de las distintas materias, fueron leídas por sus autores y discutidas unas 225 aproximadamente.

La organización fué perfecta. Las actas estaban impresas, y fueron enviadas ya unos tres meses antes de la fecha de apertura del Congreso, lo cual facilitó mucho la preparación por parte de los congresistas de las ponencias que iban a leerse y discutirse. El Comité organizador obsequió a los congresistas con un dia de excursión a Amberes el domingo dia 23, durante el cual se visitó el Museo de Bellas Artes, el Museo-Moretus-Plantin y la Casa de Rubens. Otros actos se tuvieron en honor de los congresistas, como el encantador concierto *Pro Musica Antiqua* con instrumentos antiguos, y también polifónico, de música de los siglos XIII al XV y algo del XVI.

S. M. el Rey de Bélgica presidió la última sesión plenaria del Congreso, que se tuvo en los locales de la Universidad y Ciudad Universitaria de Bruselas. Creo que seré eco fiel del sentir de los congresistas si añado que llevamos un grato recuerdo de la hospitalidad y de las horas agradables que la ciudad sede del Congreso y sus organizadores nos depararon.

Tendencias filosóficas predominantes.

Ante todo consignemos los aspectos negativos; es decir, tendencias que no han tenido significación apreciable en el Congreso.

1. Entre ellas hay que consignar el comunismo. No puede decirse que haya tenido representación apreciable. Desde luego, no le fué designada ninguna de aquellas sesiones plenarias que habíamos presenciado con tristeza en 1948. Sólo en una de las ponencias de la Sección IX habló el socialista francés Goldmann, apoyado por Holz, alemán, y sufriendo una fortísima oposición de parte del ex comunista americano Hook, y de otros, lo cual corroboró la impresión de que el comunismo ya ha caído definitivamente del aprecio en que había sido tenido hace algunos años.

2. Aquí, lo mismo que consigné ya a propósito del Congreso de Amsterdam, hay que notar también el ocaso del existencialismo, por no decir el hundimiento total. Sólo incidentalmente se oyeron intervenciones como la del P. Lotz o la del holandés Delfgaauw a propósito de Heidegger, o también en alguna ponencia sobre deriva-

ciones de la fenomenología. Pero el existencialismo como tal no tuvo representación apreciable, ni a nadie oí que se declarase existencialista.

3. Tampoco figuró el idealismo, excepción hecha de algunos antiguos epígonos de esta corriente, como el italiano Ugo Spirito. El idealismo, que fué tan poderoso en las Universidades europeas de este siglo y del pasado, ya ha quedado definitivamente desplazado. Después del francés Brunschvicg y de los italianos Gentile y Croce (que tanto si podían como si no podían explicar coherentemente con su sistema el fenómeno de la muerte, tuvieron que someterse a ella) se extinguió la línea de los grandes idealistas postkantianos.

Al lado de estos aspectos negativos dieron muestra de gran vitalidad otros movimientos que hemos de mencionar.

1. La fenomenología está en auge. Desde que el Instituto de Filosofía de Lovaina adquirió los Archivos de Husserl y se ha empezado la reedición más fidedigna de sus antiguas obras, la edición de otros escritos todavía inéditos y los estudios sobre la evolución del pensamiento husserliano hacia zonas que tuvieran en cuenta la temporalidad e historicidad se nota una efervescencia en los estudios fenomenológicos. Han dado actualidad a este movimiento entre los filósofos católicos los grandes convertidos como Edith Stein, Dietrich v. Hilldebrand y la simpatía que nos tienen muchos otros, además del hecho innegable de que en su conjunto la fenomenología es una orientación mucho menos alejada de la Metafísica cristiana que el materialismo, el idealismo constructivo, el positivismo y otras antiguas tendencias, de modo que nos abre a la esperanza de que si prosigue su camino de acercamiento a la trascendencia llegarán algún día sus representantes a admitir el ser existente plenamente trascendente, portador de las esencias que intuimos, y que con nuestros conceptos expresamos, abstrayéndolas de la realidad.

2. Otra corriente que parece desarrollarse mucho en la actualidad es la que podríamos llamar con el nombre de "filosofía de las ciencias", si convenimos en designar con él tanto la lógica matemática como los estudios que versan sobre la física. Estas materias ocupaban por sí solas el promedio de un 20 por 100 del total de sesiones particulares, pero hay que tener en cuenta que no pocos de sus temas pasaron a la Sección de Epistemología.

3. También tuvo un destacado relieve la metafísica y ontología, que aun separándola de la sección especial para filosofía de valores, separándola también de otros temas que se colocaron en la sección algo más floja de epistemología y subdividiéndola todavía en dos secciones, una con el nombre de "Metafísica y Ontología" y otra con el de "Experiencia y Metafísica", aun así concentró un interés preponderante. Es un hecho que la antigua disciplina llamada "Crítica" pierde actualidad, y la ganan a sus expensas, por un lado, la epistemología de las ciencias, y por otro, la ontología. Es sorprendente que estemos tan alejados de aquellos años, todavía recientes, en que los nombres de ontología y metafísica eran oídos con indiferencia o desdén. Ahora, en cambio, interesa sobremanera el estudio de la *fundamentación* misma de la ontología, y a juzgar por la marcha del conjunto, este interés aun crecerá en lo sucesivo.

4. Por último, he de señalar lo que, a juzgar por su importancia, habría de haber sido reseñado por mí en el primer lugar, y es el notabilísimo incremento e importancia concedida a la filosofía que podríamos llamar filosofía cristiana, y más en particular a la filosofía estrictamente escolástica. No se les dedicó ninguna sección especial porque en realidad las informaba todas. Hasta por la oposición de algunos, pocos, filósofos se observaba su posición privilegiada. Se escucha con atención cuando uno la expone, y reconocen en ella un tinte de equilibrio, moderación y estabilidad que faltan en otras orientaciones.

Muchos fueron los *temas* que parecían despertar en los congresistas un especial interés, aunque no llegasen a formar alguna "sección" propiamente dicha. Señalaré algunos entre los que más me llamaron la atención.

a) El tema de los "valores" interesó muy especialmente, más de lo que podría traslucirse a través de la tercera parte del volumen X de las Actas que le fué dedicada (en realidad este tema se trató también en la ética, en la filosofía social y en otros volúmenes). Un indicio de este interés quedó manifiesto, por ejemplo, a propósito de la sesión plenaria del día 25, en la cual el profesor bordelés Joseph Moreau desarrolló la ponencia que le había sido encomendada sobre los valores. Toda ella tendía

a defender la objetividad de los valores. La discusión que siguió a la ponencia fué tan concurrida que tuvo que prorrogarse para otro dia; y aun así, y a pesar de que coincidió esta prórroga con todas las otras sesiones particulares que se tenían simultáneamente, y a pesar de que ya estábamos hacia el fin del Congreso (cuando no pocos habían marchado a sus países de origen), esta nueva discusión duró cerca de dos horas.

b) Otro tema que, según vi, suscitaba también tal interés que rebasaba la fría zona del intelectualismo, para levantar la ansiosa inquietud de los que preguntaban, fué el de la noción de "verdad", especialmente como verdad "absoluta" contrapuesta al relativismo. Se tocó este problema en las más diversas secciones: en la de Ética, con la magnífica comunicación del P. Charles Boyer "La Vérité, force unitive"; en la de Metafísica, en la de Epistemología y hasta en la de Lógica simbólica. El núcleo de la comunicación del P. Boyer podría tal vez hallarse en estas palabras suyas, que traduzco del francés: "Es preciso que la necesidad de tratar por igual en la práctica [a los que sostienen] las opiniones más diversas no conduzca a pensar que importa poco, hasta en las materias más graves, tener cualquier opinión. La tolerancia no ha de ahogar la pasión de la verdad. No ha de crear un ambiente favorable al indiferentismo y al escepticismo". La sala estaba abarrotada y la discusión fué seguida, como decía, de un interés grande. En la sección de Lógica matemática se tuvo la comunicación de Crahay sobre la indebida reducción de la noción de verdad. A ella replicó con vehemencia Ayer, y a éste, con gran penetración y acierto, el filósofo belga A. Bayart.

c) Se manifestó asimismo entre los congresistas un especial interés por la Filosofía de la Historia, en sus aspectos más diversos, como fué, por ejemplo, en la comunicación del filósofo alemán Alois Dempf (tan conocido como representante de la filosofía cristiana), titulada *Um eine Kritik der historischen Vernunft* (que en las Actas sólo figura brevísimamente resumida en media página, pero que fué ampliamente desarrollada por el autor), y la ponencia de una sesión plenaria del filósofo italiano Felice Battaglia *Aspetti e critica dello storicismo.*

Aunque éstas fueron las corrientes, positivas y negativas, que más me impresionaron en este Congreso, no obstante es obvio que todavía podríamos reseñar, si quisiéramos, otros muchos temas y orientaciones que interesaron probablemente más a otros participantes. Para tener una visión bastante completa de lo mucho que se presentó en este Congreso es preciso acudir a las Actas. Pero nos es imposible resumir aquí sus volúmenes, en los que se contienen, en definitiva, las aportaciones y el fruto especial de este Congreso. A ellas me remito, y para utilidad del lector copiaré aquí la lista de las comunicaciones que en estos XIV volúmenes se contienen.

Antes de terminar esta crónica sólo añadiré que fué numerosa la representación española que acudió a Bruselas para participar en el XI Congreso Internacional de Filosofía.

J. ROIG GIRONELLA

* * *

LISTA de las comunicaciones que constan en las Actas del Congreso Internacional de Filosofía.

Los volúmenes se distribuyen según los siguientes títulos: I, Teoría de la Filosofía; II, Epistemología; III, Metafísica y Ontología; IV, Experiencia y Metafísica; V, Lógica; VI, Filosofía y Metodología de las Ciencias de la Naturaleza; VII, Psicología filosófica; VIII, Filosofía de la Historia y Filosofía de la Cultura; IX, Filosofía social; X Filosofía de los valores, Ética, Estética; XI, Filosofía de la Religión; XII, Historia de la Filosofía: Metodología; Edad Antigua y Edad Media; XIII, Historia de la Filosofía moderna y contemporánea; XIV, Volumen complementario.

La siguiente lista alfabética por autores de las comunicaciones, lleva junto a cada título una cifra romana que indica a qué volumen pertenece la materia que en ella se trata, según el juicio de los organizadores del Congreso.

ABBAGNANO, N.: Expérience et métaphysique (IV).
AEBI, M.: Système naturel des sciences (II).
AFTALIÓN E., Psicología y axiología en conocimiento de la conducta ajena (IX).
AJA JORGE, P. V.: Kant yy Hartmann en la libertad moral (XIII).
ALBLESS, S. R.: Higher Modes of Cognition and Instruments of Knowledge (II).
ALCORTA Y ECHEVARRIA, J. I.: Bien ontológico y bien moral (X).

ALESSIO, F. P.: Sul concetto di filosofia della religione (XI).
ALEXANDER, H. G.: Language and Hypostatization (V).
ALLAN, D. J.: Aristotle's Account of the Origin of Moral Principles (XII).
ALMEIDA, E. D.: Necesidad de esclarecer el concepto de autoridad en la hora presente (IX).
ANDRÉANI, D.: Vérité et vérité collective actuellement valable (II).
ANTONELLI, M. T.: L'unità trascendentale dell'essere e la problematica interna dell'attività spirituale (III).
APOSTEL, L.: Modalités physiques et techniques (XIV, es decir, V)
ARNTZ, J.: Le caractère absolu et relatif de l'obligation morale (X).
ARÓSTEGUI, A.: Sobre la ontología fundamental (III).
ARROYAVE, C. J. C.: Necesidad de una ética humana (X).
AYBAR, B.: El dinamismo ontológico, raíz de los valores (X).
AYER, A. J.: The Identity of Indiscernibles (III).
BAHM, A. J.: Organicism's Nine Types of Philosophy (III).
BANFI, A.: Verità sistematica e verità metodica (I).
BARBOTIN, E.: La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste (XIV, es decir, XII).
BAR-HILLEL, Y.: On Recursive Definitions in Empirical Sciences (V).
BARIÉ, G. E.: La Filosofía (I).
BARTH T.: Realantinomien in N. Hartmanns Zeitkategorie und ihre Gründe (XIII).
BARTHEL, E. PH.: Die Wurzeln der Ethik Kants in Rousseaus Glaubesbekenntnis (XIII).
BASAVE, Ir., A.: Esbozo de una filosofía de la historia (VIII).
BATLLORI, M.: Le lullisme de la renaissance et du baroque Padoue et Rome (XIII).
BATTAGLIA, F.: Aspetti e critica dello storicismo (VIII).
BAUMGARDT, D.: Ethical nihilism and the justification of value (X).
BAYART, A.: Projet d'une ontologie transcendentale (III).
BAYER, E.: Y a-t-il un progrès dans l'art? (X).
BEDFORD, E.: The Emotive Theory of Ethics (X).
BEHMANN, H.: Die typenfreie Logik mit den Werten "wahr", "sinnlos" und "falsch" und die Modalität (XIV, es decir, V).
BELLON, K. L.: L'intelligibilité de l'histoire (VIII).
BÉNÉZÉ, G.: La discrimination des valeurs est arbitraire (X).
BENNETT, J. G.: The Dimensional Framework of the Natural Sciences (VI).
BERGENTHAL, F.: Das Sein und das Mysterium (XI).
BERGMAN, S. H.: Philosophy and Religion (XI).
BETH, E. W.: Sur la description de certains modèles d'un système formel (V).
BETTONI, E.: Anologia e univocità sono inconciliabili? (III).
BIANCA, Giov.: Liberalismo e determinismo (IX).
BIANCA, Gius. G.: La storia e la pedagogia (X).
BLANCHARD, P.: La vérité de Malebranche (XIII).
BLUMENBERG, H.: Tecnick und Wahrheit (II).
BODA, E.: Les lois de la nécessité.—La réédification de la logique (XIV, es decir, V).
BOFILL, J.: Note sur la valeur ontologique du sentiment (VII).
BOGLIOLO, L.: Positività della metafisica (IV).
BONTADINI, G.: Esperienza e metafisica (IV).
BOUCHET, H.: Les conceptions épitémologiques de Meyerson sont-elles aujourd'hui dépassées? (VI).
BOURKE, V. J.: Moral Obligation: Absolute or Relative? (X).
BOUVIER, R.: Pensée imaginative et raison (VII).
BOYER, Ch.: La vérité, force unitive (X).
BRAITHWAITE-MASTERMAN, M.: The Pictorial Principle in Language (XIV, es decir, V).
BRAITHWAITE, R.: The Meaning of Empirical Probability Statements (XIV, es decir, V).
BRANCANTISANO, F.: Per una fede comune tra gli uomini (XI).
BRINKMANN, D.: L'homme et la technique (VIII).
BRIOSSO FIGUEROA, F.: Línea de influencia de la "Autoridad pública del Estado" dentro de su concepción ética y del orden jurídico estadual (IX).
BRITTON, K. W.: The Physical object and Its Appearances (II).
BUECHENBACHER, H.: Abstraction und Imagination (VII).
CALLAHAN, J. J.: Symbolism in Mathematics and Logic (V).
CALLIERI, B.: Osservazioni sul problema della conoscenza dell'altro-da-sè secondo le concezioni dell'antropologia existenziale (VII).
CALLUS, D. A.: Robert Grosseteste's Place in the History of Philosophy (XII).
CALOGERO, G.: Why do We ask "Why" (XIV, es decir, X).
CALVETTI, C.: Il metodo d'immanenza e la concezione Pascaliana del reale (XI).
CAMPAGNOLA, N.: L'elemento politico nella formazione della dialettica giuridica e la logica del costume (IX).
CAMPO, M.: Logo e psicologia nella struttura dei sistemi idealistici (XIII).
CANALS VIDAL, E.: La intelección conceptual y la plenitud del entendimiento (II).
CANNABRAVA, E.: Philosophical Analysis, Causality and Space-Time (IV).
CARACCIOLO, A.: Sulla natura del conoscere filosofico (I).
CARACCIOLO DI FIORINO, A.: Sur la construction du langage de la physique (VI).
CARAMELLA, S.: Presenza e funzione della metafisica nell'esperienza (IV).
CARBONARA, C.: Interpretazione realistica della sintesi a priori (II).
CARDONE, D. A.: Justice et amour (X).
CARPIO, A. P.: The Anarchy of Systems and the Theory of Truth (I).
CARRERAS Y ARTAU, T.: Philosophie du "moi", du "nous" et "d'autrui" (XIV, es decir, VII).
CARRIÈRE, G.: L'homme chez Plotin (XII).
CASAS, M. G.: Sobre el conocimiento racional de Dios (III).

CASTELLI, E.: La phénoménologie du Mal (X).
CASTRO, E.: La historia (VIII).
CECCATO, S.: "Comment ne pas philosopher" (I).
CEÑAL, R.: El problema de la ontología fundamental (III).
CERF, R.: Selif-reference and philosophy (I).
CHAIX-RUY, J.: Être et temporalité (III).
CHALUS, P.: Système typologique endocrinien et caractériologie classique (VII).
CHIAVACCI, G.: La consapevolezza filosofica (I).
CHRISTOFF, D.: La conscience d'autrui (VII).
CIRELLI, A. D.: Imprescindibilidad del punto de partida antropocéntrico en la conformación de la filosofía de la naturaleza (VI).
CLAY, J.: La métaphysique et l'expérience (IV).
COCCIO, A.: Dimostrazione minima dell'immortalità (VII).
COLLOTTI, F.: Fatto e valore (VIII).
CONGER, G. P.: Nature as Reality (III).
CONTE, A.: Il suicidio della ragione del "Parmenide" platonico e nella "Fenomenologia" hegeliana (II).
COSTA, F.: Principi di semantica trascendentale (II).
CRAHAY, F.: A propos d'une réduction fallacieuse des notions d'existence et de vérité (V).
CRIPPA, R.: L'essenza unicamente cristiana della filosofia secondo M. Blondel (XIII).
CRISTOL, H.: Le phénomène esthétique et les aperçus qu'il autorise sur les problèmes de la biologie métaphysique (VI).
CROISSANT-GOEDERT, J.: La classification des sciences et la place de la rhétorique dans l'oeuvre d'Aristote (XIV, es decir, XII).
CROMBIE, A. C.: Robert Grosseteste on the logic of science (XII).
CRUZ-HERNANDEZ, M.: Sentido y naturaleza de la prueba aviceniana de la existencia de Dios (XIV, es decir, XII).
CUSIMANO, F. A.: Autorità e libertà (IX).
CZEZOWKI, T.: On Certainty in Empirical Sciences (VI).
DALLMANN, M.: Die Vielfalt der Beweisverfahren in inrem Bezug auf Wirklichkeits- und Wahrheitsgehalt (V).
DAL PRA, M.: Sulla prova nel discorso filosofico (V).
DAVID, A.: Continu et discontinu dans les sciences morales (IX).
DAVID, M.: Les niveaux de savoir et l'intelligence du réel, d'après le traité médical babyloniem récemment découvert (XII).
DE CONNINCK, A.: Expérience et métaphysique (IV).
DE KOLOSVARY, G.: Des systèmes de phénomènes vitaux (VI).
DE LARA MINGUEZ, D.: La idea del hombre en Swedenborg (XIII).
DE LATIL, P.: Les libertés cybernétiques (VI).
DELFGAAUW, B.: Heidegger et Hölderlin (XIV, es decir, XIII).
DELGADO, H.: Acerca de la esencia de la autoridad (IX).
DELLA VOLPE, G.: Galileo e il principio di non-contradizione (XIV, es decir, VI).
DELPECH, L.: Psychanalyse et cybernétique (VII).
DEMAN, Th.: Religion et connaissance (XI).
DE MATHAUS, C. T.: Acerca de la posibilidad de comunicación (VII).
DE MENDONÇA, A.: The Concept of Reality According to Shaktivāda (III).
DEMPF, A.: Um eine Kritik her historischen Vernunft (II).
DENARD, W. V.: Berkeley's Theological Utilitarism (XIII).
DENISSOFF, E.: La nature de la connaissance mathématique selon Descartes (XIII).
DENK, F.: Das Problem der Zweckmässigkeit in der Natur (VI).
DE REYNA, A. E.: El desengaño: experiencia metafísica (IV).
DERISI, O. N.: Realidad y conocimiento históricos (VIII).
DE RUVO, V.: Esperienza e metafisica nel realismo critico (IV).
DESTOUCHES-FÉVRIER, P.: Qu'appelle-t-on explication en science? (VI).
DE URMENETA, F.: Essai de systématisation de l'épistémologie morale (X).
DE VOGEL, C. J.: Platon a-t-il ou n'a-t-il pas introduit le mouvement dans son monde intelligible? (XII).
DE WITTE, A. J. J.: The Relations of Symbolic Logic and Comparative Linguistics (V).
D'HENDECOURT, M. M.: Fondement et limites de l'autorité dans la philosophie de Laberthonnière (IX).
DIBON, L.: L'influence de Ramus aux universités néerlandaises du 17 siècle (XIV, es decir, XIII).
DIEZ-ALEGRIA, J. M.: El problema ontológico de las sociedades trastemporales (IX).
DINGLER, H.: Was ist Konventionalismus? (V).
DOBROVOLSKAIA-ZAVADSKAIA, N.: The "Gnosism", a Scientifico-Philosophical Conception Giving Account of the Orderliness and Freedom in Nature (VI).
DUFAULT, L. L.: L'idée de nature dans le premier livre des politiques d'Aristote (XII).
DUMERY, H.: Une philosophie de la religion est-elle possible? (XI).
DUPRÉEL, E.: Notion technique de consistance (X).
EBBINGHAUS, J.: Über den Begriff der politischen Freiheit (XIV, es decir, IX).
ECHARRI, J.: ¿Se da experiencia microfísica? (VI).
ECOLE, J.: La définition de l'être par l'acte, dans la philosophie de Louis Lavelle (XIII).
ELZENBERG, H.: L'idéalisme de Berkeley est-il un idéalismee immanent? (XIII).
EWING, A. C.: Empiricism in Ethics (X).
FABRO, C.: L'esperienza metafisica dell'essere (IV).
FACCHI, G.: Ritorno al giusnaturalismo (IX).
FAGGIOTTO, A.: Religione e filosofia (XI).
FARBER, M.: False Abstractionism and the Problem of Objective Ethical Knowledge (X).
FARRÉ, L.: Significado de lo bello como atributo trascendental para la estética (X).

FELDKELLER, P.: Zur Philosophie des Phänomens "Wissenschaft" (VIII).
FETSCHER, I.: Individu et communauté dans la philosophie de Hegel (XIII).
FEUER, L. S.: The Social Motivation of Spinoza's Thought (XIII).
FEYS, R.: Peano et Burali-Forti précurseurs de la logique combinatoire (V).
FILIASI-CARCANO, P.: Il problema della disgiunzione delle funzioni complementari della filosofía (I).
FILIPPI, Luitprando: L'asse di coordinamento dei valori (X).
FITCH, F. B.: Self-Referential Relation (XIV, es decir, V).
FLEWELLING, R. T.: The Metaphysical Predicament of Science (VI).
FLÖTER, H. H.: Cultural Lag un Philosophie (VIII).
FOREST, A.: Le sens du réel (III).
FRANCK, J. M.: De la contingence de l'ésprit (III).
FREY, G.: Bemerkungen zum Problem der mehrwertigen Logiken (V).
FROBENIUS-KUHN, L.: Die âsthetische Autonomie und die moderne Wertphilosophie (X).
FRONDIZI, R.: La verdad y la historia (II).
FROSINI, V.: Lo spirito e la lettera della legge (IX).
FURLONG, E. J.: The Specious Present (VII).
GALIMBERTI, A.: L'analyse linguistique de la représentation (V).
GARCIA-BACCA, J. D.: Sobre el concepto de ser y de ente en Aristóteles (XII).
GARCIA HOZ, V.: Dinámica de la personalidad y tipología humana (VII).
GARRIGOU-LAGRANGE, R.: *L'anagke stenai* selon S. Thomas (XII).
GENTILE, M.: Esperienza e metafisica (IV).
GERARD, J.: Les significations et la relation à autrui (VII).
GHERSI, G.: La signification, essence de la pensée (II).
GIACON, C., Necessità e contingenza (XIII).
GIBSON, A. B.: Natural theology and philosophy of religion (IX).
GILMORE, P. C.: Griss' Criticism of the Intuitionistic Logic and the Theory of Order (V).
GILSON, E.: Remarques sur l'expérience en métaphysique (IV).
GIORGIANNI, V.: Societas personarum (IX).
GOLDMANN, L.: Remarques sur la théorie de la connaissance (II).
GOLDSCHMIDT, V.: Temps historique et temps logique dans l'interprétation des systèmes philosophiques (XII).
GONSETH, F.: Le problème de la méthode en philosophie (I).
GRAND RUIZ, B. H.: Aspecto social de los valores (X).
GREENDWOOD, Th.: Valeur explicative des mathématiques (XIV, es decir, V).
GUÉROULT, M.: La preuve malébranchiste de "simple vue" (XIII).
GUGGENBERGER, A.: Erfahrung und Metaphysik (IV).
GUGGENHEIMER, H.: Die dialektische Philosophie im Thalmud (XII).
GUITTON, J.: Anormal et anomal (X).
GUNTHER, G.: Die philosophische Idee einer nicht— Aristotelischen Logik (V).
GURWITSCH, A.: Sur une racine perceptive de l'abstraction (II).
HÄBERLIN, P.: Die Aufgabe der Philosophie (I).
HADDAD, J. A.: L'homme baroque brésilien (X).
HADOT, P.: Epistrophè et metánoia dans l'histoire de la philosophie (XII).
HANSEN, V.: Vilhelm Grönbech (XIII).
HÄRTIG, K.: Die "Identischen Urteile" der Syllogistik (V).
HARTMANN, H.: Hauptprobleme der Musikphilosophie (X).
HAYEN, A.: L'isolement des philosophes et l'unité de la philosophie (I).
HEINEMANN, F. H.: Meta-analysis (V).
HEMENS, G. F.: On the identification of modern physics with dialectical idealism (VI).
HENGSTENBERG, H. E.: Hat die Gemeinschaft ein Sein, das von dem der Glieder zu Unterscheiden ist? (IX).
HESSEN, S.: Le droit et la moralité (IX).
HEYTING, A.: Sur la tâche de la philosophie des Mathématiques (V).
HICK, J. H.: The Nature of Religious Faith (XI).
HIGGINS, Th. J.: The Foundation and Limits of Authority (IX).
HILCKMAN, A.: Une philosophie de l'histoire inductive (VIII).
HÖLLHUBER, I.: Philosopher, c'est apprendre à être homme (XIV, es decir, I).
HOLZ, H. H.: Zum Problem der Konstitution von Bedeutung (V).
HOOK, S.: The Quest for Being (XIV, es decir, III).
HUNGERLAND, H.: The concepts of uniqueness in aesthetics (X).
HUSSON, L.: Signification et limites de la critique de l'intelligence chez Bergson (XIII).
ISAYE, G.: Le principe de dualité et les degrés du savoir (II).
ISSMANN, S.: Une méthode de décision pour certaines formules du calcul des prédicats (XIV, es decir, V).
JANKELÉVITCH, V.: La philosophie du "presque" et l'intuition du "presque-rien" (III).
JESSEN, P.: Allgemeine Theorie des zweckmässigen Handelns (X).
JOHANSSON, I.: On the Possibility to Use the Substractive Calculus for the Formalization of Constructive Theories (XIV, es decir, V).
JOLIVET, R.: Le problème métaphysique dans la philosophie de Heidegger (III).
JONAS, H.: Motility and Emotion (VII).
JÖRGENSEN, C.: The Foundation of a Doctrine of Vices and Virtues (X).
JUHOS, B.: Wahrscheinlichkeitsschlüsse als syntaktische Schlussformen (XIV, es decir, V).
JUNG, G.: Zur Bewertung philosophischer Leistungen (I).
KAFKA, G.: Essentialismus (I).
KALLEN, H. M.: The Comic Spirit in the Freedom of Man (VII).
KATTSOFF, L. O.: Ontology and the Choice of Languages (XIV, es decir, I).
KAUPPI, R.: Über den Begriff des Merkmalraumes (V).
KEGLEY, Ch. W.: The Logical Patterns of a Philosophy of Community (VIII).

KERÉNYI, K.: Das "Bevor" der Religion (XI).
KLUBERTANZ, G. P.: Chance and Equivocal Causality (VI).
KOCH, R. A.: Ueber di Individualitäten als reflexive Formmaterien (III).
KÖRNER, S.: The Nature of Philosophical Analysis (V).
KOTARBINSKI, Th.: La notion de l'action (VII).
KRÄNZLIN, G.: Die geistgeschichtlichen Grundlagen des Neoidealismus (XIII).
KREISEL, G.: Note on Arithmetic Models for Consistens Formulae of the Predicate Calculus (XIV, es decir, V).
KRZESINSKI, A.: The Immanency and Transcendency of Our Knowledge (II).
KUYPERS, K.: Ursprung und Bedeutung der deskriptiven Methode in der Phänomenologie (XIII).
LACROIX, H.: La méthode psychonoématique de J. Paliard (XIII).
LACROZE, R.: De la compréhension entre les hommes (VII).
LANDGREBE, L.: Die Aporien des Dingbegriffes und die Fremdheit der Welt (III).
LASBAX E.: La dialectique de la vie (I).
LAUFFER, S.: Der antike Fortsschrittsgedanke (XII).
LA VIA, V.: Il contenuto metafisico della coscienza e il principio del filosofare (IV).
LECHAT, P. H. J.: L'expérience morale considérée comme philosophie première (XIV, es decir, X).
LEHRMANN, Ch.: Raison et foi à travers la philosophie juive (XI).
LEHRMANN, G.: La conception de "Liberté" chez Dostoievski et Sartre (XIII).
LEIRÓS-FERNANDEZ, E.: El contenido de la filosofía de la religión (XI).
LENOBLE, R.: Types d'explication et types logiques au cours de l'histoire des sciences (VI).
LERATE, M. R.: Los fundamentos ontológicos del orden estético (X).
LEROY, A. L.: Berkeley avocat de Dieu contre les "Matérialistes" et les libertins (XIII).
LE ROY, G.: Le principe de la philosophie de Berkeley (XIII).
LIDDELL, A. FORBES: The Significance of the Doctrine of the Incarnation in the Philosophy of Nicolas of Cusa (XI).
LIGUORI E.: Autorità e libertà in una concezione metafisica della persona (IX).
LINKE, P. F.: Die Implikation als echte Wenn-so-Beziehung (V).
LINS, M.: The Supports of the New General Semantics (V).
LION, A.: Une Nouvelle formule du mouvement dialectique (XIV, es decir, VIII).
LITWINSKI, L.: Être et avoir (VII).
LLOYD, A. C.: Falsehood and Significance According to Plato (XII).
LOMBARDI, F.: E la filosofia di oggi contemporanea al nostro tempo? (VIII).
LONDHEY, D. G.: Anatomy or Experience (IV).
LORENZEN. P.: Die ontologische und die operative Auffassung der Logik (V).
LOSSKY, N.: Space, Time and Einstein's Theories (VI).
LOTZ, J. B.: Ontisch-Ontologisch als Grundspannung des Philosophierens, besonders heute (III).
LOZINA-LOZINSKY, C.: La dialectique du complexe (VI).
LUKASIEWICZ, J.: A system of Modal Logic (XIV, es decir, V).
LUPASCO, S.: Energie et finalité (VI).
LUYTEN, N. M.: Caractère philosophique de la psychologie (VII).
MC CRACKEN D. J.: David Hume and the Sentiment of Humanity (XII).
MC IVER, A. M.: Do Words Mean Anything? (V).
MC KEON, R.: Experience and Metaphysics (IV).
MC KIE, J. I.: Beauty and Aesthetic Valuation (X).
MC KINSEY, S. C. C. and SUPPES, P.: Philosophy and the Axiomatic Foundation of Physics (VI).
MAGGIONI, E.: Apofantic'tà e semanticità nel giudizio e nei concetti (V).
MALGAUD, W.: La science de la pensée (VII).
MANTILLA PINEDA, B.: El objeto de la Filosofía jurídica (IX).
MARC, A.: L'être et l'esprit (III).
MARGOLIUS, H.: Maximen zur Ethik (X).
MARIAS. J.: La vida humana y su estructura empírica (VII).
MARIETTI A.: Le fondement de l'autorité (IX).
MARTIN, R. M.: On non-translational semantics (V).
MARTINEZ RUIZ, E.: Angel Amor Ruibal, percursor (XIII).
MASULLO, A.: La logica kantiana e la nuova scienza (II).
MATISSE, G.: Vers une science nouvelle: la bio-thermodynamique (XIV, es decir, VI).
MAYS, W.: The multiple location (or inherence) theory of perception (II).
MEHAUDEN, M.: La notion d'"inéffable" et la psychologie comparée des religions (XI).
MEKKERS, J. P. A.: Critique transcendentale de la pensée théorique (I).
MELDEN A. I.: The obligation to keep a promise (I).
MENGUSOGLU, T.: Der Begriff des Menschen bei Kant und Scheler (VII).
MENNE, A.: Beweis und Negation (V).
MERCIER, A.: Esquisse d'une théorie unitaire des sciences et des arts (X).
MERLAN, F.: Das philosophische Beginnen (VII).
MERLAN, Ph.: Ambiguity in Heraclitus (XII).
MESNARD, P.: L'intelligibilité de l'Histoire (XIV, es decir, VIII).
METZ. A.: L'évolution récente de la mécanique quantique et la philosophie des sciences (VI).
MEYER, H.: Les jugements singuliers dans l'explication de la nature (VI).
MICHAUD-QUANTIN. P.: La notion de loi naturelle chez Robert Grosseteste (XII).
MILLER, H.: A New Concept in Genetics: The Group (VI).
MINDAN MANERO, M.: Existencia y carácter de la Filosofía en España (XIII).
MINKOWSKI, E.: La connaissance d'autrui (VII).
MIRKINE-GUETZÉVITCH, B.: Le devenir des droits de l'homme (IX).
MIROGLIO, A.: Le sens de l'universel (I).
MOHANTY, J. N.: Phenomenology in Indian Philosophy (XIII).

MOORE, Ch. A.: The Significance of Ahimsä for Ethics, East and West (XIV, es decir, IX).
MORANDINI, F.: Conditions de la communication philosophique (II).
MOREAU, J.: De l'objectivité du jugement de valeur (X).
MORPURGO-TAGLIABUE, G.: Significato e prova nel discorso critico (V).
MOSCATO, A.: Evidenza e problematicità (II).
MOURELOS, G.: Sur la signification du déterminisme esthétique (X).
MUÑOZ, J.: La esperanza humana: su estructura (VII).
MUÑOZ ALONSO, A.: Experiencia y metafísica (IV).
MURTY, K. SATCHIDANANDA: Towards a New Philosophy (VIII).
MYHILL, J.: Three Contributions to Recursive Function Theory (XIV, es decir, V).
NAESS, A.: Philosophers and Research in the Soft Sciences (VI).
NAMER, E.: Le concept et le contact dans la science contemporaine (VI).
NÉDONCELLE, M.: Sur l'évolution de quelques métaphores relatives à la transcendance (XI).
NICOLODI, M.: La prima pagina della filosofia tomistica (III).
NITTEL, J.: Einige Betrachtung über die Freiheit des Menschen (XIV, es decir, IX).
NODA, M.: Modern Japanese Philosophy and the Philosophy of K. Nishida (XIII).
NOTA, J. H.: Le point de départ de la philosophie de l'histoire (VIII).
NUCHELMANS, G.: "Counterfactual Conditionals" and Singular Causal Statements (VIII).
OEDINGEN, K.: Die spekulative und die geoffenbarte Wahrheit (XI).
OFSTAD, H.: The Sentence: "P Could Have Decided Differently in the Situation S" (XIV, es decir, V).
OGGIONI, E.: Sociología positivística, storiografia, metafisica (IX).
OHE, S.: La structure mathématique des sensations (VII).
OPOCHER, E.: Diritto e tempo (IX).
PACI, E.: Sul principio logico del processo storico (VIII).
PACOTTE, J.: L'indéterminisme quantique (VI).
PADALINO, F.: Integralogia ideodinamica (VII).
PANIKER, R.: Le concept d'ontonomie (III).
PANIS, N.: Notice générale sur la philosophie de Maurice Blondel (XIII).
PAP, A.: Analytic Truth and "Implicit Definitions" (V).
PARDO, R.: El problema del mundo exterior en cuatro epistemologías evolutivas de la razón (II).
PAREYSON, L.: La connaissance d'autrui (VII).
PARIS, C.: Le sens de l'explication physique (VI).
PAUMEN, J.: Langage et liberté (VII).
PELLOUX, L.: Il concetto di esperienza in Aristotele (XII).
PEMARTIN, J.: Tiempo y finalidad (VI).
PÉPIN, J.: Une hésitation de Saint Augustin sur la distinction de l'intelligence et de l'intelligible, et sa source plotinienne (XII).
PHILIPPE, O.: Sur la possibilité d'une métaphysique critique (III).
PHILIPPE DE LA TRINITÉ: L'autonomie ontologique (III).
PIEROLA, R. A.: El dilema de la psicología y el existencialismo (VII).
PIÑERA-LLERA, H.: La filosofía y la cultura (VIII).
PLATZECK, E. W.: Die metaphysischen Erstprinzipien im Blickfeld der grammatica Speculativa (III).
POLAKOVITCH, A.: La pensée, processus énergétique vers le rapport intégral à travers la structure universelle (III).
POPMA, K. J.: Die Rolle des Menschlichen in der Wirklichkeit (XI).
POPPER, K. R.: Language and the Body-Mind Problem (VII).
PRO, D.: Evolución de la Metafísica de Aristóteles (XII).
PUCELLE, J.: Procession et conversion des valeurs (X).
QUATTROCCHI, L.: Storia e personalità (VIII).
QUILES, I.: La filosofía escolástica en América latina durante la colonia (Siglos XVI y XVIII) (XII).
QUINE, V. W.: Three Grades of Modal Involvment (XIV, es decir, V).
QUIROGA, M. B.: "Einfühlung" contrapuesta "contemplación". La estética psicológica de Lipps como una especie de panteísmo laico (X).
RAJU, P. T.: The Humanism the Present Needs (VIII).
RAMSEY, I. Th.: Notitions and Ideas in Berkeley's Philosophy (XIII).
RANULF, S.: Some Reflection on the Social Function of History (VIII).
RAWLINS, F. I. G.: Aesthetics and the Gestalt Concept (X).
REALE, M.: Assiologia e normativismo giuridico (IX).
REDING, M., Das ethnologische Problem der Uroffenbarung (XI).
REES, D. A.: Some Aspects of Aristotle's Development (XII).
RENAULD, J. F.: Développement et applications des analyses de Berkeley dans l'oeuvre de deux philosophes italiens (XIII).
REYMOND, A.: Le cogito ergo sum, base de l'expérience métaphysique (IV).
RIEFSTAHL, H.: Der existentielle Charakter der Philosophie (I).
RIESER, M.: A Methological Investigation into the epistemological Assumption of Idealism (II).
ROCHEDIEU, E.: Les deux aspects du sentiment de culpabilité (XI).
ROIG GIRONELLA, J.: Experiencia y metafísica (IV). (Por equivocación de los tipógrafos se catalogó este nombre en la G).
ROMANELL, P.: Some difficulties in John Dewey's case for a Scientific Ethics (XIII).
ROSSI, G.: Il concetto di persona nella filosofia di Antonio Rosmini (XIII).
ROSSI-LANDI, F.: La nozione di unità in arte (X).
ROSTAND, F.: Quelques aspects de la psychologie des mathématiques (V).
ROTENSTREICH, N.: The Ambiguity of the Ethical Situation (X).
RUDY, Z. H.: Critique de l'éthique collective (X).

RUSSELL, L. J.: Our Knowledge of the Other Persons (VII).
RUYSSEN, Th.: La notion de l'"autre" et son rôle dans la phénoménologie religieuse (XI).
SAARNIO, U.: Der Teil und die Gesamtheit (V).
SANCHEZ-MAZAS, M.: La matemática como ciencia de estructuras formales (dialéctica) y como ciencia de estructuras reales (ciencia natural) (V).
SANT'ANNA, Dionisio J. A.: Petrus Hispanus et son traité "De Anima" (XIV, es decir XII).
SAPPER, K.: Die Relativitätstheorie und die Eindeutigkeit des Naturgeschehens (XIV, es decir, VI).
SARABIA Y ZORRILLA, R. A.: Filosofía de la acción y reseña del pensamiento filosófico de meshico (XIV, es decir, XIII).
SASWITHA: Principles of Thinking (II).
SCARLATA, G. P.: Le leggi gnoseologiche del pensiero (II).
SCHAAF, J. J.: Grundfragen der Wissenssoziologie (IX).
SCHAERER, R.: Champ mythique et champ philosophique (I).
SCHEPERS, E.: La force vitale et sa dimension (VI).
SCHILPP, P. A.: Pre-suppositions of Democracy as a Basis for East-West Rapprochment (XIV, es decir, IX).
SCHMIDT, A.: Zum Verhältnis von Existenz und Widerspruchsfreiheit (V).
SCHMIDT-PHISELDECK, K.: Elementa historica (VIII).
SCHNEIDER, F.: Die Bestimmung von Kennen und Erkennen als Grundproblem der Erkenntnistheorie (II).
SCHNEIDER H. W.: Humanism and Ontology (III).
SCHOONBROOD, D.: Être et jugement (III).
SCHOTTE, J.: L'exercice de la connaissance d'autrui dans la situation psychothérapeutique, psychiatrique et psychologique (XIV, es decir, VII).
SCHOTTLAENDER, R.: Dépendance de la théorie des devoirs envers la théorie des biens et des maux (X).
SCHWEIKERT, G.: Entwurf einer Naturphilosophie auf physikalischer Grundlage (VI).
SCIACCA M. F.: L' "horizontale" du réel et et la "verticale" de la pensée (I).
SCIMÈ, S.: Metafisica del cognoscere (VII).
SEARLES, H. L.: The Revolt against Epistemology (II).
SELVAGGI, P. F.: Le rôle de l'analogie dans les théories physiques (VI).
SEPICH, J. R.: La noción de verdad en el libro IX, capítulo 10, de la metafísica de Aristóteles (XII).
SERVIEN, P.: Sur les nouveaux modes de pensée introduits par la physique quantique (VI).
SIEGMUND, G.: Die Frage des Menschen nach seinem Wesen (VII).
SILVA-TAROUCA, A.: La pensée métaphysique et la méthode phénoménologique (IV).
SISSON, C. H.: The Basis of Social Studies (IX).
SIWEK P.: Le problème de l'inconscient (VII).
SOMENZI, V.: Explication from the Viewpoint of Operational Methodology (VI).
SOMERVILLE, J.: Problematics: A Methodological Aspect of Philosophy of Science (VI).
SPIEGELBERGH, H.: Toward a Phenomenology of Imaginative Understanding of Others (VII).
SPIRITO, U.: Il soggettivismo e la crisi del pensiero moderno (II).
SPRINGMEYER, H.: Zur Lehre des Descartes von den "Res Simplices" (XIII).
STEFANINI, L.: Personalismo e ontologia (III).
STEINBERG, A.: The Impact of History as a Discipline on Contemporary Historical Experience (XIV, es decir, VIII).
STERN, Axel L.: On the Foundations of Ethics (X).
STOFFER, H.: Der Anspruch der Echtheit (VII).
STRUVE, W.: Eine geschichtliche Erinnerung zum Thema "Erfahrung und Metaphysik" (IV).
SUPPES, P. and Mc. KINSEY, S. C. C.: Philosophy and the Axiomatic Foundations of Physics (VI).
TAEUBER, W.: Monetäre Makrologie (IX).
TATARKIEWICZ, L.: Vouloir et pouvoir en historie de la Philosophie (XII).
TAUBES, J.: The Apotheosis of History (VIII).
TELLO, B. D.: El bien común y la autoridad (IX).
TEN HOOR, M.: Has Democracy a Metaphysics? (IX).
TERSTENJAK, A.: Le rôle cognitif des émotions (II).
TESTA, A.: Dottrina morale, mondo morale e volontà morale (X).
THEODORIDIS, Ch.: Le drame sujet-objet (II).
THIEL, M.: Hast und Gelassenheit (VII).
THONNARD, F. J.: Les raisons séminales selon Saint Augustin (XII).
THYSSEN, J.: Wege aus dem geschlossenen System von Husserls Monadologie (II).
TOCCAFONDI, E. T.: La funzione dell'astratto nella conoscenza del concreto (II).
TODOLI, J.: Filosofía del derecho de gentes (IX).
TOULMIN, S.: What Kind of Discipline is Logic? (V).
TROUILLARD, J.: La méthode de Plotin (XII).
TUDURI, R. G.: Cualidades específicas y autonomía de la obra de arte (X).
TUDURI DE GOYA, M. G.: Relativismo y obligación en el acto moral (X).
TURBIANO, M. C.: El conocimiento público y la filosofía empírica (II).
TUMMERS, J. H.: La physique théorique n'explique pas les phénomènes mais les décrit (VI).
TYMINIECKA. A. T.: Roman Ingarden, ou une nouvelle position du problème idéalisme-réalisme (XIV, es decir, XIII).
VAN DEN BERG, I. S. M.: L'abstraction et ses degrés chez Aristote (XII).
VANDER KERKEN, L.: Expérience esthétique et expérience de bonheurs (X).
VAN DER VEN, J. J. M.: Gerechtigkeit und Interessen (IX).
VAN HAGENS, B.: La valeur noétique des sciences de la nature (VI).
VAN HOUTTE, M.: La réalisation d'un plan politique selon Platon (XII).
VAN LEEUWEN, A. F.: Justice sociale (IX).

VAN MELSEN, A. G. M.: Presuppositions of Science and the Philosophy of Nature (VI).
VAN MOLL, J. A. M.: Man and his Cultural Endeavour (VII).
VAN MOLLE, G.: La philosophie de Paul Decoster (XIII).
VANNI-ROVIGHI, S.: La gnoseologia come metodologia della metafisica (III).
VAN NISPEN TOT SEVENAER, C. M. O.: Fondement et limites de l'autorité, spécialement de l'autorité internationale (IX).
VAN PEURSEN, C. A.: Quelques remarques sur une conception phénomenélogique de l'expérience (IV).
VASA, A.: Metafisica e ontologia (III).
VASALLO, A.: Sobre la experiencia metafísica (IV).
VAZQUEZ, J. A.: La historia de la filosofía y la metafísica (XII).
VECCHI, A.: Il concetto di filosofia e il problema del corso storico nel "de vera religione" di S. Agostino (XIV, o sea XII).
VERNEAUX, R.: L'expérience humaine et le tout du monde (II).
VEUTHEY, L.: La connaissance comme expression du finalisme universel (III).
VIAL, J.: Possibilité ontologique de la connaissance d'autrui (VII).
VIG, J. L.: Structure logique de la poésie (X).
VIRASORO, M. A.: Existencia y mundo (III).
VIRASORO, R.: Presencia de la muerte en la filosofía de nuestro tiempo (XIII).
VIRIEUX-REYMOND, A.: Y a-t-il dépendance étroite entre la structure sociale d'une époque donnée et les explications scientifiques de cette époque? (VI).
VISCOUNT, Samuel: The Problem of an Ether (VI).
VOLLENHOVEN, D. H. Th.: L'évolution d'Aristote, étude d'histoire de la problématique philosophique (XII).
VON BRANDENSTEIN, B.: Apriorität und transcendentale Idealität (II).
VON FREYTAG LÖRINGHOFF, B.: Zur Logik als Lehre von Identität und Verschiedenheit (V).
VON HARDENBERG, P.: Erfolg als Kriterium philosophischer Bemühung (I).
VON IVANKA, E.: "Teilhaben", "Hervorgang" und "Hierarchie", bei pseudo-Dionysios und bei Proklos (XII).
VON LIECHTENSTERN, Chr. R.: Die Wahrsheinlickeit als Realkategorie (VI).
VON RINTELEN, F. J.: Positivismus und gefährdete Humanitas (VIII).
VON SPAKOVSKY, A.: Two Utopias and Two Aspects of Culture (VIII).
VON WRIGHT, G. H.: A New System of Modal Logic (V).
VUK-PAVLOVIC, P.: Philosophie und Herrschaft (I).
WAHL, J.: Les divers accès à la réalité philosophique (I).
WAISMANN, A.: Sur la compréhension historique (VIII).
WEBER, J. P.: De la perfection morale (X).
WEIL, E.: Philosophie et histoire (I) .
WEIN, H.: Zur Möglichkeit einer meta-kategorialen Theorie (IV).
WEINSCHENK, C.: Der Beweis des erkenntnistheoretischen Realismus (II).
WEISCHEDEL, W.: Wesen und Aufgabe der metaphysischen Erfahrung (IV).
WENZL, A.: Ontologische Probleme von Heute (III).
WERKMEISTER, W. H.: Ethics and Value Theory (X).
WILPERT, P.: Sie Stellung des Timaios im Platonischen Korpus (XII).
WISDOM, J. O.: The Concept of "Phantom-Body" (VII).
WITT-HANSEN, J.: Thought, Language, Logical Structure, Concept and the Problem of Universals (II).
WOLFF, E.: Liberté humaine et caractérologie. La duperie renfermée dans la liberté transcendentale, forme déguisée de l'idéal social (X).
WORKMAN, A.: La terminologie sculpturale dans la philosophie présocratique (XII).
YOSHIOKA, K.: An Interpretation of Anaximander (XII).
ZARAGÜETA, J.: L'explication dans les sciences de la nature (VI).
ZIFREUND, W.: Die Charakterologie und die Frage nach dem Wesen des Menschen (VII).
ZONNEVELD, P.: Fragestellung der organischen Philosophie (I).
ZOUMPOS, A. N.: Die metaphysische Bedeutung des Wortes *Adés* bei Herakleitos (XII).

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros recibidos cuyo contenido cuadre con los fines específicos de nuestra Revista.

Los libros para recensión deberán remitirse a PENSAMIENTO: Pablo Aranda 3. Apartado de Correos 6046. Madrid (6).

* De sus autores:

ALTISENT, MIGUEL, Sch. P.: *Pío X y la música sagrada.* Barcelona, Seminario, 1953. 107 páginas, 15 × 22 cms.

ACTI DEL II CONGRESO INTERNAZIONALE DI STUDI UMANISTICI, a cura di Enrico Castelli: *Cristianesimo e ragione di Stato.* 1953. 306 págs., 17 × 25 cms.

BUSA, ROBERTO, S. J.: *Sancti Thomae Aquinatis hymnorum ritualium varia specimina concordantiarum.* Milano, 1951. 180 págs., 17 × 24 cms.

FERNÁNDEZ, JULIO FAUSTO: *Del materialismo marxista al realismo cristiano.* 1952. 300 páginas, 15 × 20 cms.

FRANKL, VÍCTOR: *Espíritu y camino de Hispanoamérica.* Tomo I. *La cultura hispanoamericana y la filosofía europea.* Bogotá, 1953. 12 × 20 cms.

GOLDSCHMIDT, WERNER: *Filosofía, historia, derecho.* Buenos Aires, 1953, Librería jurídica, Lavalle, 1328. 220 págs., 15 × 23 cms.

HAYEN, A. S. J.: *Bibliographie blondelienne.* Desclée de Brouwer, Bélgica, 1953. 95 págs., 18 × 25 cms.

NOGUERA, RODRIGO: *Del conocimiento de Dios.* Bogotá, 1953. 680 págs., 13 × 20 cms.

PAVESE, ROBERTO: *I fattori idealistici del cognoscere.* Milano (s. f.). 248 págs., 12 × 21 cms.

SANCHO IZQUIERDO, MIGUEL: *Moral profesional.* Zaragoza, Universidad, 1953. 50 págs., 24 × 27 centímetros.

TORRENTE, DIEGO: *Así es Dios.* Cuenca, Seminario, 1953. 350 págs., 18 × 25 cms.

* De los editores:

Aschendorff Verlag. Gallitzinstrasse, 13. Münster, Westfallen.

HEYSSE, A.: *Opuscula et textus:* historiam Ecclesiae etiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series scholastica.—Fasc. VII: *Liber de sex principiis Girberto Porretano adscriptus.* Münster, W., 1953. 36 págs., 12 × 39 cms.

* Biblioteca Apostólica Vaticana. Città del Vaticano.

MAIER, A.: *Codices burghesiani bibliothecae vaticanae.* 1952. 496 págs., 18 × 25 cms.

* Biblioteca de Autores Cristianos. Alfonso XI, 4. Madrid.

GARCÍA VILLOSLADA, RICARDO: *Historia de la Iglesia Católica.* Tomo II, *La Edad Media.* Madrid, 1953. 1.006 págs., 12 × 20 cms.

LLAMERA, BONIFACIO, O. P.: *Teología de San José.* Madrid, 1953. 662 págs., 12 × 20 cms.

RIAZA, J. M., S. J.: *Ciencia moderna y filosofía.* Madrid, 1953. 756 págs., 13 × 20 cms.

SALA BALUST, LUIS: *Obras completas del B. M. Juan de Avila.* Tomo II. Madrid, 1953. 1.424 páginas, 12 × 20 cms.

ZALBA, M., S. J.: *Theologiae moralis summa.* Vol. II. Madrid, 1953. 1.109 págs., 12 × 20 cms.

* Buena Prensa. Donceles, 99-A. México, D. F.

CARDOSO, JOAQUÍN, S. J.: *Los mártires mexicanos.* México, 1953. 480 págs. 23 × 17 cms.

CUEVAS, MARIANO, S. J.: *Historia de la Nación Mexicana.* México, 1952-3. Tomos I, II, III. 592, 518, 563 págs., 17 × 23 cms.

GARCÍA DIEGO, ALEJANDRO, S. J.: *Katholiqué Ekklesia.* México, 1953. Editorial Jus. 178 páginas, 15 × 23 cms.

* Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Publicaciones. Vitrubio, 16. Madrid.

PEDRO HISPANO: *Obras filosóficas.* III. Madrid. 1952. 17 × 23 cms.

* C. W. K. Glecrup, Lund. Suecia.

MORITZ, M.: *Studien zum Pflichtbegriff in Kants kritischer Ethik.* Lund: 1951. 15 × 23 cms.

RHODE, S. E.: *Zweifel und Erkenntnis.* Lund, 1945. 250 págs, 17 × 25 cms.

* Ediciones C. A. M. Granada.

ARÓSTEGUI, ANTONIO: *Esquemas para una historia de la Filosofía occidental.* Granada, 1953. 728 págs., 16 × 23 cms., 115 ptas.

* Ediciones Cultura Hispánica. I. C. H. Ciudad Universitaria. Madrid.

KONICH, CHARLES DE: *De la primacía del bien común contra los personalistas.* Madrid, 1952. 288 págs., 16 × 23 cms.

* Ediciones Dinor. Zubieta, 38. San Sebastián.

TERESIA RENATA DE ESPÍRITU SANTO: *Edith Stein. Una gran mujer de nuestro siglo.* San Sebastián, 1953. 299 págs., 13 × 19 cms.

* Editorial Herder. Balmes, 26. Barcelona.

Enciclopedia Universal Herder. Barcelona, 1954. 2.341 col., 13 × 20 cms., 180 ptas.

* Editorial Lumen. Lima (Perú).

BELAUNDE, V. A.: *Palabras de fe.* Lima. 296 págs., 13 × 18 cms.

* Edizioni Delfino. Roma.

Bibliografía filosofica italiana, dal 1900 al 1950. Roma, 1953. 380 págs., 19 × 26 cms.

* Ediciones Rialp. Preciados, 35. Madrid.

GAMBRA, RAFAEL: *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional.* Madrid. 1952. 247 págs., 12 × 20 cms.
LECLERCQ, J., y PIEPER, J.: *De la vida serena.* Madrid, 1953. 100 págs., 12 × 18 cms.
UNSET, S.; WUST, P., etc.: *Testimonios de la fe. Relatos de conversiones.* Madrid, 1953. 442 páginas, 13 × 17 cms.
PHILIPPE, P., O. P.; JOUNET, A., O. P., etc.: *De la vida de oración.* Madrid 1953. 384 páginas, 12 × 18 cms., 38 ptas.

* Escuela de Estudios Hispanoamericanos. Alfonso XII, 12. Sevilla.

ELÍAS DE TEJADA, F.: *Las doctrinas políticas de Raimundo de Farias Brito.* Sevilla, 1953. 195 páginas, 13 × 20 cms.

* Instituto Caro y Cuervo. Bogotá (Colombia).

FLORES, LUIS: *Lengua española.* Bogotá, 1953. 300 págs., 14 × 20 cms.

* Instituto de Estudios Políticos. Plaza de la Marina Española, 8. Madrid.

CONGAR IVES, J. M., O. P.: *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia.* Madrid, 1953. 478 páginas, 15 × 25 cms.

* Instituto Filosófico de Balmesiana. Durán y Bas, 9. Barcelona.

LOMBARDI: *Para un mundo nuevo.* Barcelona, 1952. 765 págs., 13 × 19 cms.

* E. Nauwelaerts. Place Card. Mercier, 2. Louvain.

DE WAELEHENS, A.: *Chemins et impasses de l'Ontologie Heideggerienne.* Louvain, 1953. 52 páginas 12 × 20 cms.
TROISFONTAINES, ROGER, S. J.: *De l'existence a l'être. La philosophie de Gabriel Marcel.* Louvain, 1953. 2 vol., 416 y 432 págs., 16 × 25 cms.

* Presses universitaires de France. 108, Boulevard Saint-Germain. Paris.

COLLOQUES INTERNATIONAUX DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE: *Leonard de Vinci et l'experience scientifique au XVI^e siècle.* Paris, 1953. 273 págs., 19 × 24 cms.
GUSDORF, G.: *La parole.* Paris, 1953. 120 págs., 12 × 19 cms.
MARITAIN, JACQUES: *L'homme et l'Etat.* Paris, 1953. 202 págs., 14 × 22 cms.

* Springer-Verlag. Berlin W, 35. Reichpietschufer, 20.

KRUEGER, FELIX: *Zur Philosophie und Psychologie der Ganzheit.* Schriften aus den Jahren 1918-40; Herausgegeben von EUGEN HEUSS. Berlin, 1953. 347 págs., 17 × 25.

* V. Suárez. Preciados, 22. Madrid.

STAHL, JOSÉ, S. A. C.: *Respuestas a las preguntas de los niños.* Madrid, 1953. 79 págs., 13 × 19 centímetros.

* Lib. Subirana. Puertaferrisa, 14. Ap. 203. Barcelona.

BARLEY, L.: *Pedagogía experimental y cristiana.* Barcelona, 1953. 256 págs., 15 × 22 cms.

* Universidad de Antioquia. Medellín (Colombia). Ap. de Correos 217.

CALDAS (FRANCISCO JOSÉ): *Edición de sus manuscritos.* Antioquia, 1953. 17 × 23 cms.

* Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras.

GARCÍA DE HONRUBIA, LUIS F.: *Psicología internacional.* Buenos Aires, 1953. 77 págs. 13 × 22 cms.
RAVAGNAN, L. M.: *La unidad psicofísica.* Buenos Aires, 1952. 38 págs., 13 × 22 cms.

* Universidad de Córdoba (Argentina), Instituto de Metafísica.

ANQUÍN, NIMIO DE: *Génesis interna de las tres escolásticas.* Córdoba, 1953. 51 págs., 16 × 23 cms.
CATURELLI, ALBERTO: *La filosofía en Hispanoamérica.* Córdoba, 1953. 36 págs. 16 × 23 cms.

• Universidad de La Laguna.

GONZÁLEZ VICÉN, FELIPE: *La filosofía del estado en Kant*. La Laguna, 1953. 106 págs., 18 × 24 cms.

• J. Vrin. 6, Place de la Sorbonne. Paris.

BRUNSCHVICG, LEON: *Blaisse Pascal*. Paris, 1953. 248 págs., 14 × 23 cms.
KREMPEL, A.: *La doctrine de la relation chez Saint Thomas*. Exposé historique et systématique. Paris, 1952. 718 págs., 17 × 25 cms.
VIAL, J.: *Le sens du présent*. Paris, 1952. 250 págs., 17 × 25 cms.

• Walter de Gruyter. Genthinerstrasse 13. Berlin W 35.

CAPELLE, WILHELM: *Geschichte der Philosophie*. Berlín, 1953, I, erster teil; VIII 1 y 2. 133, 150 y 166 págs., 10 × 16 cms.
HARTMANN, NICOLAI: *Astthetik*. Berlin, 1953. 476 págs., 16 × 34 cms.

REVISTAS EXTRACTADAS

(M. = Madrid, P. = París. R. = Roma.)

	Al-Andalus (M.).
	Anales de la Universidad de Murcia.
Ang	Angelicum (R.).
Ant	Antonianum (R.).
	Arbor (M.).
ArchdFil	Archivo di Filosofia (R.).
ArchPhil	Archives de Philosophie (P.).
ATGran	Archivo Teológico Granadino (Granada).
	Broteria (Lisboa).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
	Las Ciencias (M.).
CivCatt	La Civiltà Cattolica (R.).
CyF	Ciencia y Fe (San Miguel. Argentina).
	Dialectica (Neuchâtel).
DivTh(Fr)	Divus Thomas (Freiburg. Suiza).
DivTh(P)	Divus Thomas (Piacenza).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M.).
EstFranc	Estudios Franciscanos (Barcelona).
	Filosofia (Torino).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Génova).
Greg	Gregorianum (R.).
JournPhil	The Journal of Philosophy (New York).
JournSymLo	The Journal of Symbolic Logic (Province, R. I. EE. UU.).
LavalThPh	Laval Théologique et Philosophique (Québec).
TheModSch	The Modern Schoolman (St. Louis. EE. UU.).
NouvRevTh	Nouvelle Revue Théologique (Louvain).
PhilNat.	Philosophia Naturalis (Schlehdorf a. Kochelsee. Alemania).
	Philosophia (Mendoza. Argentina).
PhilMag	The Philosophical Magazine (London).
PhilPhenRe	Philosophy and Phenomonogical Research (Buffalo).
PhilRev	The Philosophical Review (New York).
PhilSc	Philosophy of Science (Baltimore).
RazFe	Razón y Fe (M.).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M.).
RevEspTeol	Revista Española de Teología (M.).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M.).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M.).
RevFil	Revista de Filosofía (M.).
RevdeFil(Ch)	Revista de Filosofía (Santiago de Chile).
RevFilos	Revista Filosófica (Coimbra).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M.).
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevPsGenApl	Revista de Psicología General y Aplicada (M.).
RevUnivBA	Revista de la Universidad de Buenos Aires.
RevIntPhil	Revue Internationale de Philosophie (Bruxelles).
RevMetMor	Revue de Métaphisique et de Morale (P.).
RevPhilLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPhilFrEtr	Revue Philosophique de la France et de l'Etranger (P.).
RevScPhTh	Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques (Le Saulchoir).
RevUnOtt	Revue de la Unversité d'Ottawa (Canadá).
RivFil	Rivista di Filosofia (Torino).
RivFilNeos	Rivista di Filosofia Neoscolastica (Milano).
	Sapienta (La Plata. Argentina).
	Sapienza (R.).
	Scholastik (Frankfurt/Main).
	Sophia (R.).
	Teoresi (Messina).
UnivCatBol	Universidad Católica Boliviana (Medellín. Colombia).
VV	Verdad y Vida (M.).
ZeitfphF	Zeitschrift für philosophische Forschung (Schlehdorf a Kochelsee. Obb. Alemania).

GIORNALE DI METAFISICA

RIVISTA BIMESTRALE DI FILOSOFIA

Director: Michele F. Sciacca

ADMINISTRACION: **Società Editrice Internazionale.** - Corso Regina Margherita, 176 Torino (109). - ITALIA.

CENTRO DE SUSCRIPCIONES PARA ESPAÑA: **Sociedad General Española de Librería.** - Evaristo San Miguel, 9. - MADRID.

TEORESI

RIVISTA DI CULTURA FILOSOFICA

Director: Vincenzo La Via

ADMINISTRACION: Via Concezione, 8. - MESINA (Italia).

CIENCIA Y FE

PUBLICACION TRIMESTRAL DE LAS FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA DEL COLEGIO MAXIMO DE SAN JOSE

San Miguel (F. C. N. G. S. M.) **República Argentina**

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA (Trimestral)

Director: Octavio Nicolás Derisi.

Trabajos monográficos, notas, textos, bibliografía. - Colaboran los mejores tomistas argentinos y extranjeros.

DIRECCION: **Seminario Mayor "S. José"**, 24, 65 y 66. - LA PLATA (Rep. Argentina).

ADMINISTRACION: **Sr. E. M. Lagos. Grupo de Editoriales Católicas.** - Viamontes, 525. - BUENOS AIRES (Rep. Argentina).

SUSCRIPCION ANUAL: 10 p. a. Número suelto, 3 p. a.